حكماء عرفاء

فلسفة صدر المتألِّهين الشيرازي
المباني والمرتكزات

محمد حسين الطباطبائي
عبد اللّه جوادي آملي
سيِّد حسين نصر
عبد العزيز فهمي
هنري كوربان
فرح رامين



دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

ركائز فلسفة صدر المتألهين

اسم الكتاب: ركائز فلسفة صدر المتألهين

المؤلف: مجموعة من الباحثين

الناشر : دار المعارف الحكمية

إخراج الكتاب: Fadel Graphic

عدد الصفحات: ١٨١

القياس: ١٤,٥ X ٢١,٥

تاريخ الطبع: نيسان ٢٠٠٨

فلسفة صدر المتألهين الشيرازي
المباني والمرتكزات

العلامة محمد حسين الطباطبائي

آية الله عبد الله جوادي آملي

البروفسور سيد حسين نصر

البروفسور هنري كوربان

الدكتور فرح رامين

الدكتور عبد العزيز فهمي

الطبعة الأولى

[١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م]



دار المعارف الحكمية

Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٠١-٥٤٤٦٢٢ - Email: almaaref@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

تعاليم صدرا

الدكتور سيد حسين نصر

مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية

البروفسور هنري كوربان

مباني صدر المتألهين الفلسفية

الدكتور فرح رامين

ملا صدرا مجدد الفلسفة الاسلامية

الدكتور عبد العزيز فهمي

مقدمة

بين يديك أخي القارئ الكتاب الأول من سلسلة كتب تطمح لإعادة إنتاج الفكر الصدرائي من خلال ما كتب عنه قديماً وحديثاً.

ولا شكّ في أن تشكّل الفكر الإسلامي المعاصر يعود في جزء كبير منه إلى طروحات هذا الحكيم الكبير «صدر الدين الشيرازي»، وبذلك فإن ما أنتجته ذهنيته المتقدة من أفكار وآراء على الصعيد الفلسفي بات يشكّل مدخلاً ضرورياً لفهم العلوم الإسلامية من زاوية أكثر معاصرة وجدية وعمقاً، سيّما على مستوى علوم الكلام والعرفان والأخلاق والفلسفة عموماً.

ونظراً للأهمية التي تحظى بها المضامين الفلسفية الصدرائية العميقة، فقد ارتأى معهد المعارف الحكمية أن يشرع بإصدار سلسلة من البحوث التي دبجتها يراع نخبة من المفكرين الكبار حول ملا صدرا، مما كتبه الباحثون وحظي بجدارة أن يُنشر ويُقرأ، وتحقيق ونشر الكتب التراثية ذات الصلة، وذلك تعميماً للفائدة.

ويحوي هذا الكتاب مجموعة من الأبحاث التي تلقي الضوء على هوية الحكيم صدر الدين الشيرازي: سيرته، ومؤلفاته، وأهم أفكاره ونظرياته، وتأثيرات فكره على الآخرين قديماً وحديثاً ما يمكن أن يشكّل من حيث المجموع المباني والمنطلقات التي تأسّس عليها بنيان الحكمة المتعالية.. وبذلك يمهّد هذا العدد للأبحاث الأكثر عمقا لهذا الفيلسوف، والتي سوف تنشر في حلقات لاحقة بإذن الله تعالى.

الباب الأول

صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي

مجدد الفلسفة في القرن الحادي عشر الهجري

صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي
مجدد الفلسفة في القرن الحادي عشر الهجري[1]

محمد حسين الطباطبائي

مجمل تاريخ حياته

يعرف صدر الدين الشيرازي في أوساط العامة بـــ «الملا صدرا»، كما يعرف في أوساط أهل العلم وتلاميذ مدرسته بـــ «صدر المتألهين». ينحدر صدر الدين من أسرة «قوام الشيرازي» الشهيرة. وهو الابن الوحيد لأبيه «الميرزا إبراهيم الشيرازي». وقد كان إبراهيم الشيرازي أحد شخصيات شيراز البارزة، وقيل إنه احتل مركز الوزارة أيضاً لدى سلطان زمانه.

وولد صدر المتألهين في حدود عام ٩٧٩ هـ. بمدينة شيراز، وأخذ منذ حداثته بتحصيل مبادئ العلم عند أبيه. وبعد وفاة والده عزم على الرحيل إلى أصفهان حيث كانت آنذاك عاصمة الحكم الصفوي ومركزاً علمياً زاهراً، فعكف على تحصيل العلوم العقلية والنقلية هناك.

(١) ترجم هذا المقال عن كتاب **متابعات إسلامية** للأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي إعداد هادي خسروشاهي.

لقد تتلمذ صدر الدين وأكمل دراسته في ميدان الفلسفة والمنطق «العلوم العقلية» على يد فيلسوف عصره السيد محمد باقر المعروف بـــ «ميرداماد» المتوفى سنة ١٠٤٠هجرية. كما تتلمذ على يد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي المتوفى سنة ١٠٣١ هجرية، وقد كان الشيخ البهائي أحد نوابغ عصره. أنهى صدر الدين إقامته في أصفهان بانتهاء تحصيله العلمي، وتوجه صوب مدينة قم، فعكف في إحدى ضواحي هذه المدينة منقطعاً عن الحياة العامة، وكانت هذه الضاحية قرية تدعى بـــ «كهك». وقد أمضى صدر الدين سنين من عمره، وهو موصد لباب العلاقات الاجتماعية، ماكثاً في عزلة تربوية لتهذيب السلوك وتصفية الذات. وقد استطاع عبر سنين من المعاناة الداخلية أن يستشرف حقائق العلم التي انتهى إليها خلال الاستدلال والجهد الفكري، ولكن عن طريق المكاشفة والشهود هذه المرة، وبشكل واضح وضوح النور (كما أشير لذلك في ديباجة كتابه العملاق «الأسفار»).

وبعد مدة من المعاناة التي حصل بفعلها على ثمار ونتائج رياضته الروحية، عكف صدر الدين على وضع أسس بحوثه ومدرسته، وأخذ بزمام القلم ليدبّج بيراعه ما دبج. وقد مضى صدر الدين على هذا المنوال حتى نهاية حياته مؤلفاً معلماً ومربياً. كان صدر المتألهين تقياً ورعاً عابداً، وقد قام بزيارة العتبات المقدسة في العديد من المناسبات. وكانت له سبع رحلات لحج بيت الله الحرام سيراً على الأقدام، وقد كانت الرحلة السابعة موافقة لعام ١٠٥٠ هجرية حيث وافته المنية في طريق السفر وكانت محطة وفاته مدينة البصرة حيث دفن هناك.

مراحل حياة صدر المتألهين:

في ضوء استيحاء الفقرة السابقة تضحى حياة صدر المتألهين العلمية مصنفة إلى ثلاث مراحل محددة:

١- مرحلة الدراسة والتحصيل، وقد كان صدر المتألهين متابعاً مخلصاً - خلال هذه المرحلة - لطريقة التفكير العقلي، جاهداً في سبيل تتبّع واستجلاء آراء الفلاسفة والمفكرين من المعاصرين والسالفين له.

٢- مرحلة الرياضة الروحية والتربية الذاتية، حيث عكف في هذه المرحلة على العبادة والزهد بمتاع الدنيا في أفق، واهتم بالكشف والشهود في أفق آخر.

٣- مرحلة التأليف والتعليم والإعداد، حيث كانت هذه المرحلة بمثابة نتاج مرحلتيه السابقتين.

مصادر الإلهام في فكر صدر المتألهين:

في ضوء المستوحى من كلمات صدر المتألهين[٢]، انتهى صدر الدين في أواخر المرحلة الأولى من حياته إلى أن سبيل الوصول إلى حقائق العلم — وخصوصاً في الفلسفة الإلهية — لا ينبغي حصره بنهج المشّاء الذي يتسم بطابع محدد وجاف. بل كما ينتج الإدراك الإنساني — الذي يغطي الأفكار الفلسفية العامة ويشكّل منطلقا لها — فكراً ورؤى عن طريق القياس المنطقي، ينتج كذلك نماذج أخرى عن طريق الكشف والشهود والوحي. وكما نضع اليد من بين الأفكار القياسية على أمور لا يتطرّق الشك لصدقها وواقعيتها، نلمس هذه الخصوصية أيضاً في مجال الكشف والشهود.

(٢) في ديباجة كتاب «الأسفار» وغيره.

وبعبارة أخرى، بعد أن اتضحت على أساس البرهان العلمي واقعية الرؤية الإنسانية، وثبت بالدليل أن الإدراك البشري اليقيني يحكي ويتطابق مع الواقع الخارجي، فلا يبقى هناك فرق بين البرهان اليقيني والكشف القطعي، وتضحى الحقائق التي يحصل عليها الإنسان عن طريق المشاهدة والكشف القطعي، والحقائق التي يرقى الإنسان لإدراكها عن طريق التفكير القياسي سيان. كذلك بعد أن دعم البرهان القطعي صحة وواقعية الوحي، لا يبقى هناك فرق بين مفردات الفكر الديني التي تتناول المبدأ والمعاد وبين مدلولات البرهان والكشف. في ضوء هذه الرؤية والنقل أقام صدر المتألهين وجهة بحوثه العلمية والفلسفية على أساس التوفيق بين العقل والكشف والشرع، واستلهم مقدمات البرهان، ومفاهيم الكشف، ومفردات الدين القطعية في سبيل الوصول إلى حقائق الإلهيات. ورغم أن جذور هذه الرؤية كانت واضحة في طيات ما كتبه المعلم الثاني أبو نصر الفارابي، وإبن سينا، وشيخ الإشراق، وشمس الدين تركه، والخواجة نصير الدين الطوسي، إلا أن التوفيق حالف صدر المتألهين لتجسيد هذه الرؤية في صورتها المتكاملة.

منهج صدر المتألهين الفلسفي:

وضعت المتابعة المستوفية لحقائق الدين، ومفاهيم العرفان والكشف، وتطبيقها على البرهان القياسي، بين يدي صدر المتألهين أدوات وأفكاراً مستجدّة، وأتاحت له إمكانات كبيرة لتطوير وتوسعة البحوث الفلسفية، واستحداث بحوث في متن مفردات الفلسفة، كما أعانته على استبصار أفكار ونظريات جديدة وفي غاية العمق. ولم يكن كل ذلك ممكناً على الإطلاق عن طريق العقل المحض والفكر

المجرّد. من هنا كانت الفلسفة في مدرسة صدر المتألهين مجددة لروح الفلسفة العتيقة المتعبة بروح أكثر جدة، أزاحت غبار الإعياء عما أصاب الفلسفة منه نتيجة الإجهاد، كما أضافت لأبحاث الفلسفة عدداً يعتدّ به من البحوث الفلسفية.

افتتح صدر المتألهين فلسفته بمسألة «أصالة الوجود» وعطف عليها مفهوم «تشكيك الوجود». ثم أخذ يستلهم هاتين النظريتين ليبرهن من خلالهما عند كل مسألة من مسائل الفلسفة، وينهض بأسسها على أساس هاتين النظريتين.

أصالة الوجود

يرى في النظرية الأولى أنه، رغم أننا نقف في الطرف المقابل للسفسطائيين والارتيابيين، ونؤمن بوجود واقع موضوعي ثابت للماهيات، ونرى أن كل واحد من الأنواع الخارجية له ماهية نوعية ووجود. إلا أنه بحكم كون حقيقة كل شيء في الخارج لا تتعدى كونه أمراً واحداً. من هنا كان المتأصل في الواقع الخارجي واحداً من أمرين «الوجود» و «الماهية»، ويكون الآخر ثابتاً ثبوتاً عرضياً. وبحكم أن العقل يفترض تمايزاً بين ماهية ووجود الأشياء، وبما أن الماهية — في نفسها — محايدة بالنسبة للوجود والعدم، وأن الوجود هو عين التحقق والثبوت، فلا بد إذاً من النظر إلى الوجود باعتباره عين الواقع وهو الأصيل، والنظر إلى الماهية باعتبارها ظاهرة ذهنية، وظهوراً تصورياً للوجود. وفي الواقع تمثل الماهيات حدوداً عقلية ومفاهيم ينتزعها الذهن ويتصورها جراء إدراكه لمحدودية الوجود. مثلاً، الإنسان كواقع خارجي ووجود عيني وظاهرة وجودية تقابل العدم، يضع العقل لمفهوم

الإنسان «الحيوان الناطق» كماهية نوعية وحد له، حيث إن العقل يجد أن واقع كل شيء ليس عيناً لواقع سائر الأشياء، ولا يتوفر على حقيقتها وواقعها.

التشكيك في الوجود

يوضح في المسألة الثانية «التشكيك في الوجود» التي تعود لدى التحليل إلى مسألتين[٣]، أن وجود الأشياء الذي ترجع الأصالة إليه، وتتحقق الماهية تبعاً له، يمثل حقيقة وسنخية واحدة. وبحكم كون الأصالة والواقعية نصيباً للوجود، فأي شيء آخر نفترضه سيكون فارغاً من المضمون ومحكوماً بالبطلان. وتلك الاختلافات التي تقع في الموجودات الخارجية، نظير الاختلاف في العلية والمعلولية، والتفاوت من زاوية الوحدة والكثرة، والقوة والفعل، والتقدّم والتأخّر...إلخ، اختلافات مشهودة وأمور واقعية حقيقية. كل مفردات هذا التفاوت والاختلاف تعود إلى الوجود وتقع في لبّه، وفي المحصّلة يكون الوجود حقيقة واحدة ينطوي على اختلاف وتفاوت في لبّه وواقعه دون ضم عنصر إضافي له. يعني: إن تلك الحقيقة التي يشترك ويناظر موجود موجوداً آخر في وجوده من خلالها، تنطوي بعينها على اختلاف وتمايز يقع بين تلك الموجودات. يمثّل صدر المتألهين لهذه الحقيقة بالنور المادي، حيث يبدو وضوح الضوء عبر مراتب متعددة من حيث القوة والضعف، وبظهوره تظهر الأجسام وتبدو للحس. والتفاوت حاصل في الأنوار المختلفة، والذي يبدو للحس درجات من الشدّة والضّعف، لم يحصل جراء كون النور الضعيف مؤلفاً من الضوء والظلمة، وذلك لأن الظلام

---

(٣) إحداهما وحدة وسنخية حقيقة الوجود، والأخرى الاختلاف والتفاوت الواقع في هذه الحقيقة الواحدة.

أمر عدمي، ولا يتمتع بشيء من الوجود، فلا يصير جزءًا من النور الضعيف، كما أنه – أي التفاوت – لم يحصل جرّاء كون ضعف النور يفضي إلى ثلم مفهوم النور، إذ ستفتقد عندئذ حقيقة النور. ولم يأت هذا التفاوت لأن قوة النور في النور الشديد أضافت شيئاً آخر لحقيقة النور فجاءت القوة نتيجة هذه الإضافة! بل إن النور الضعيف في الحقيقة نور ضعيف بنفس معنى النورية الذي ينطوي عليه، فهو ضعيف ونور في حد ومرتبة خاصة، والنور القوي يعود لعين نوريته، وهو نور في مرتبة خاصة. وفي المحصّلة هناك مرتبتان موسومتان من النور، يشتركان في عين مفهوم النور، ويختلفان في نفس المفهوم بعينه[٤].

مراتب الوجود

وكما أن حقيقة الوجود ذات مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف، فلها مراتب كذلك من حيث الكمال والنقص. أعلى مراتب الوجود هي مرتبة الوجود الواجب حيث الكمال المحض والفعلية المحضة، وليس هناك في هذه المرتبة أي لون من ألوان النقص والتحديد. وأسفل مراتب الوجود مرتبة المادة الأولى التي هي بالقوة من كل جهة، ويعتورها النقص من كل جهة أيضاً، وتنحصر فعليتها في كونها بالقوة فعلاً. وبين هاتين المرتبتين اللتين تقع كل منهما عند أحد رأسي سلسلة الموجودات هناك مراتب – من وجهة نظر عقلية – تتألف من الكمال والنقص والقوة والفعلية. وكلما صعدنا نحو أعلى السلسلة كان حظ الكمال والفعلية أوفر، وأيضاً إذا هبطنا أسفل السلسلة تزايد النقص والقوة. ويدعى المفهوم المتحصل اصطلاحا بـــ «الوحدة التشكيكية

(٤) هذا على سبيل المثال، وإلا فالتفاوت والشدة والضعف إنما هو في نفس الوجود وليس في المفهوم.

للحقيقة». لقد استبدل ثبوت هذه النظريات الثلاث - بشكل كامل- «الأصالة، الوحدة، والتشكيك في حقيقة الوجود» التصور السائد لعالم الوجود وكل ما ينطوي عليه. فقد ألغي من أفق الفيلسوف ما كان يحسب على أساس التصور الساذج من أن عالم الوجود عبارة عن سلسلة ماهيات ليس بينها أي لون من ألوان الارتباط الذاتي، وهي غريبة بعضها عن البعض الآخر، وكل منها منفصل ولا علاقة له بالآخر. وحل محله التصور الذي تبدو خلاله الحقيقة النورية للوجود، حيث ينبسط بصفة الوحدة وخصوصية الإطلاق ضمن درجات ومراتب مختلفة، وترتبط ظواهره بأكمل أشكال الارتباط في عين كونها مختلفة، فتبدو هذه الظواهر مرتبطة ومختلفة بعضها مع البعض الآخر.

يضحى عالم الوجود — وفق التصور الجديد — نظير محيط من النور اللامتناهي، وقد حل مشعل هذا النور في قلب هذا المحيط بفعل قوته اللامتناهية غير المتحيزة بمكان وغير المحددة بزمان، ويضيء هذا المشعل بلمعاته وأشعته باستمرار. وتبدو لمعات هذا المشعل بدرجات مختلفة وأحكام وآثار متفاوتة على أساس القرب والبعد منه. ومن هنا يفهم جيداً أن الفلسفة التي يتم تناول بحثها على أساس هذا الطراز من التصور العام لعالم الوجود تختلف بشكل كامل في طريقة بحثها مع الفلسفة التي تفترض العالم مؤلفا من سلسلة ماهيات منفصلة دون ارتباط بينها، وتتناول كل ظاهرة بشكل تجزيئي. ومضافاً للاختلاف في أسلوب البحث وطريقته، فسوف تبرز جملة مسائل أساسية وعميقة لا يمكن العثور على سبيل لتصورها والاستدلال عليها وفق المنهج التجزيئي على الإطلاق.

لقد أدى بروز هذا المنهج الفلسفي على مسرح الأبحاث الفلسفية إلى خلق مصالحة وإنسجام بين الذوق والبرهان. يعني: أوضح هذا المنهج، برهانيا، جملة من المفاهيم التي تقوم على أساس الذوق. فبعد استلهامها عن هذا الطريق «الذوق» شيّد لها صرحاً من البراهين وحشرها في صف مسائل الفلسفة التي تمثل محصلة برهانية. وفي نهاية المطاف وسّع رقعة المسائل الفلسفية التي كانت تبحث في مدرسة أثينا والإسكندرية، حيث بلغت في حدها الأعلى آنذاك (٢٠٠) مسألة، بينما أضحت وفق هذا المنهج (٧٠٠) مسألة تقريباً. بعد أن أبان صدر المتألهين هذه المسائل الثلاث بشكل واف، وبعد أن أوضح الأحكام العامة للوجود من قبيل البساطة، وسائر الأحكام السلبية الأخرى، عكف آنذاك على بيان التقسيمات العامة — الكلية — للوجود، وكان من جملتها:

١- تقسيم الوجود إلى خارجي وذهني

فصّل الحديث في هذا البحث حول حقيقة العلوم التصورية والتصديقية، كما أوضح مسألة حصول الماهيات والمفاهيم في الذهن وطريقة تحققها ووجودها.

٢- تقسيم الوجود إلى مستقل ورابط

ضمن هذا البحث تصنّف الموجودات إلى صنفين متمايزين، كما يفرز الوجود الرابط، ووجود النسبة الذي ليس له أي لون من الاستقلال - لا على مستوى الذات، ولا على مستوى الآثار والأحكام - عن الوجود المستقل. ويستخلص من هذا التقسيم في جملة ما يستخلص من نتائج مثمرة أن تكون الوجودات الإمكانية بالنسبة للوجود الواجب

روابط ونسباً ليس لها أي لون من الاستقلال في نفسها وآثارها، وكل ما يشاهد فيها من مظاهر الاستقلال فهي تعود في الواقع للوجود الواجب.

٣- تقسيم الوجود إلى نفسه، ولغيره

الوجود النفسي والغيري، وبهذا التقسيم تتمايز حقيقة ومفهوم الوجود وصفاته عما سواها. ولم يعهد البحث المستقل لهذه المسائل الثلاث قبل صدر المتألهين.

٤- تقسيم الوجود إلى ممكن وواجب

يتناول خواص الواجب والممكن على نهج الاستقصاء في هذا التقسيم.

٥- بحث الماهية

يمثل هذا البحث في الحقيقة امتداداً لبحث الممكن، ويدور الحديث فيه حول تقسيمات الماهية وخواصها. وقد عكف صدر المتألهين في خاتمة هذا البحث على دراسة مشبعة لمفهوم «أرباب الأنواع».

٦- تقسيم الوجود إلى الواحد والكثير، وأقسامهما، وخواصهما.

٧- تقسيم الوجود إلى العلة والمعلول، وأقسامها، وخواصهما.

٨- تقسيم الوجود إلى ما بالقوة وما بالفعل:

تصنّف الموجودات عبر هذا التقسيم إلى صنفين: الموجود بالفعل، وهو موجود كامل وتام من ناحية موجوديته، وآثاره الوجودية ظاهرة وثابتة، نظير الفرد الكامل من الإنسان الذي هو إنسان بالضرورة، والذي تبدو من خلاله آثار الإنسانية. والموجود بالقوة، وهو يحمل إمكان موجودية خاصة، و لم تظهر بعد الآثار الضرورية لهذه الموجودية، نظير وجود الإنسان في النطفة «مادة النطفة» حيث إنه نطفة بالفعل، إلا أنه إنسان بالقوة، وليس له بالفعل الآثار الضرورية للإنسانية. لقد حسب الفلاسفة السالفون خروج الشيء من القوة إلى الفعلية على نحوين:

الأول: الخروج الدفعي، نظير تبدّل أحد جواهر العناصر بعنصر آخر، مثل تحول النار إلى هواء، حيث تنتفي صورته العنصرية دفعة وتحل محلها صورة عنصر آخر.

الثاني: الخروج التدريجي، وهو الذي يحصل عن طريق الحركة، نظير انتقال عرض – من جوهر ما – إلى عرض آخر، كالانتقال التدريجي من كيفية إلى كيفية أخرى، أو من وضع إلى وضع آخر، أو من مكان إلى مكان آخر. وفي المحصّلة تنحصر الحركة بأربعة مقولات عرضية [الكيف، الكم، الوضع، الأين. إلا أن صدر المتألهين رفض فكرة التبدل الدفعي للجواهر المادية من صورة إلى صورة أخرى [مبدأ الكون والفساد]، عن طريق البراهين التي أقامها. وعدّ أمثال هذه التحولات من مقولة الحركة فأثبت بالنتيجة وقوع الحركة في الجوهر. نتيجة النظرية أعلاه هي أن كل موجود مادي يقع تحت قانون الحركة من زاويتي

صورته الجوهرية، وأعراضه. وأن كل موجود ثابت فهو مجرّد وعار من المدة والقوة . ووفق سياق هذه النظرية يضحى تقسيم الوجود إلى بالقوة وبالفعل مساوياً لتقسيم عالم الوجود إلى قسمين: الوجود السيال والوجود الثابت. وأن كل وجود مادي ذي قوة وإمكان سيال وواقع تحت قانون الحركة. وأن كل وجود غير مادي، حيث لا مجال لأي وجه من القوة والإمكان فيه، هو وجود ثابت ولا حركة فيه. ويشكّل عالم المادة بجميع أسسه الجوهرية والعرضية تياراً هائلاً من الحركة يشبه النهر العظيم الذي تستمر فيه حركة الماء الجاري ولا يظل رهن مكان واحد في لحظتين متواليتين.

من هنا صرح صدر المتألهين في أبحاثه بالقول: «فللطبيعة امتدادان»(٥) وهذا صريح في أنه يرى أفراد الأنواع الجسمانية محدودة بأربعة أبعاد (الطول، العرض، العمق، الزمان). وكل واحد من هذه الأجسام النوعية ينقسم بحسب انقسامات الزمان ويتكثر ويتفرق. وتحفظ وحدة هذه الأجسام نفوسها المجردة أو أرباب الأنواع. تقع هذه الحركة بين نقطتي القوة والفعل، أو المادة والتجرد. ويحمل عالم المادة بواسطة هذه الحركة باستمرار أجزاء من عالمه الناقص اللامتكامل ليبلغ بها عالم التجرّد. وهو يمثل في الواقع مصنعاً لصنع العناصر المجرّدة، فبدوران عجلة هذا المعمل تنضج المواد الأولية عن طريق الحركة ليصل بها إلى مرحلة التجرّد، وبعد التجريد الكامل ومفارقة المادة، يعكف على تنضيج مواد أخرى، وهكذا .. وعبر هذا المسلك نفسه ذهب صدر المتألهين إلى اعتبار النفوس جسمانية الحدوث، بمعنى أن النفس في أول حدوثها كانت جزءًا من عين البدن المادي، ثم أخذت بالتدريج تتلمس التجرّد عن طريق الحركة

(٥) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ١٤٠، من الطبعة الحديثة.

الجوهرية، لتنتهي إلى مفارقة البدن في نهاية المطاف.

تقسيم الوجود إلى حادث وقديم:

أحصيت خلال هذا البحث أقسام التقدم والتأخر والمعية الحاصلة في عالم الوجود، ثم عطف إلى بيان حقيقة الحدوث والقدم وأقسامهما. ذهب الفلاسفة السالفون إلى أن العالم حادث ذاتي، ينتهي إلى الواجب تعالى .. بحكم كون أرجاء العالم معلولاً لمبدأ الإبداع، وفي النهاية يكون ذات العالم ووجوده مسبوقين بوجود الواجب. وفي نفس الوقت افترضوا الزمان غير متناه. وكانوا يرون أن «اللاتناهي الزماني» لموجود ممكن لا يتنافى مع كونه معلولاً، وذلك لأن المعلولية نتيجة الإمكان والحاجة، وليست خصوصية للحادث الزماني. من هنا اكتفى الفلاسفة بصدد تفسير العالم بالحدوث الذاتي. غير أن صدر المتألهين حصل على نجاح بهذا الاتجاه من خلال إثباته لوقوع الحركة في جوهر العالم المادي، فأثبت لعالم المادة حدوثاً زمانياً أيضاً. وذلك لأنه عن طريق تخلل الحركة والتحول التدريجي في قلب العالم فسوف يكون العالم، على أي فرض افترضناه «كلاً أو بعضاً» مسبوقاً بالعدم الزماني.

٩- بحث العاقل والمعقول:

تابع صدر المتألهين في هذا البحث أقسام الإدراك الحسي والخيالي والوهمي والعقلي وخواصها، كما أوضح المفاهيم المتعلقة بها. وفي طيات هذا البحث اتفق مع فلاسفة الإشراق بصدد تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي، فخالف المشائين الذين حصروا العلم الحضوري بعلم النفس بذاتها، وذهب إلى تقسيم العلم الحضوري إلى أقسام ثلاثة:

علم المجرّد بذاته، علم العلة بمعلولها، علم المعلول بعلته. كما ناصر صدر المتألهين نظرية «اتحاد العاقل والمعقول» التي نقل إجمالها عن «فرفوريوس الصوري» أحد تلامذة أرسطو متخذاً بذلك موقفاً مجانباً لاتجاه سائر الفلاسفة. ودلّل بشكل تفصيلي على نظرية اتحاد المدرك بمدركه (اتحاد الحاس مع المحسوس بالذات – والمتخيِّل مع المتخيَّل – والمتوهِّم مع المتوهَّم – والعاقل مع المعقول). وعلى وجه الخصوص قرّب هذا المفهوم في مورد الإدراك الخارج من القوة إلى الفعل حيث يمنح صاحب الإدراك لوناً من الرقي الوجودي. والإدراك في الحقيقة نوع انتقال يحصل لصاحب الإدراك من مرتبة وجوده إلى مرتبة وجود المدرَك.

١٠- تقسيم الماهية إلى جوهر وعرض وبيان أجناسهما وأنواعهما.

١١- أبحاث واجب الوجود:

يبحث في هذا الفصل عن إثبات ذات مبدأ الإبداع، ووحدانيته، وصفاته الثبوتية والسلبية، وخصوصيات أفعاله، وارتباط العالم بمبدعه، والنظام المتقن الحاكم على العالم، والترتيب القائم بين الموجودات .

يتضّح عبر مقايسة نظام البحث الفلسفي، وبناء الأبحاث عند صدر المتألهين، مع بناء الأبحاث عند سائر الفلاسفة أن فيلسوفنا لا يختلف كثيراً عن الآخرين في البناء العام للأبحاث الفلسفية، بل حتى صدر المتألهين نفسه يصرّح بأنه يبحث في كثير من الأحيان على طريقة ونهج الآخرين. إنما يكمن سر نجاحه في عمقه وسبره لأغوار مسائل الفلسفة الأساسية (أصالة الوجود، ووحدته، والتشكيك فيه)، كما يمثل سر

إنجازاته الفلسفية الكبيرة، نظير الحركة الجوهرية ومستلزماتها، والحدوث الزماني للعالم، واتحاد العاقل بالمعقول، وقاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، وقاعدة (إمكان الأشرف) وخصوصيات أخرى تلتمس في طيات كلماته.

خلف صدر المتألهين آثاراً ومؤلفات كثيرة، وقد تابع في أغلب هذه المؤلفات أو في جميعها نهجه الخاص في التوفيق بين الشرع والعقل، والجمع بين منهجي الذوق والبرهان. ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الآثار تمثل نتاج المرحلة الثانية والثالثة من حياته. وإليك فهرساً لمؤلفاته:

١- «الحكمة المتعالية» المشهور بـ «الأسفار الأربعة» في عدة مجلدات.

٢- المبدأ والمعاد.

٣- شواهد الربوبية.

٤- المشاعر.

٥- الحكمة العرشية.

٦- شرح الهداية الأثيرية.

٧- حاشية على إلهيات الشفاء.

٨- حاشية على شرح حكمة الإشراق.

٩- حاشية على كتاب «الرواشح» للسيد الداماد.

١٠- رسالة في اتحاد العاقل والمعقول.

١١- رسالة في اتصاف الماهية بالوجود.

١٢- رسالة في بدء وجود الإنسان.

١٣- رسالة في التصور والتصديق.

١٤- رسالة في الجبر والتفويض.

١٥- رسالة في حدوث العالم.

١٦- رسالة في الحش.

١٧- رسالة في سريان الوجود.

١٨- رسالة في القضاء والقدر.

١٩- رسالة في التشخص.

٢٠- رسالة في «طرح الكونين».

٢١- رسالة في «المسائل القدسية».

٢٢- رسالة في «مفاتيح الغيب».

٢٣- رسالة في «إكسير العارفين».

٢٤- رسالة في «الواردات القلبية».

٢٥- القواعد الملكوتية.

٢٦- تفسير سورة الحمد.

٢٧- كسر أصنام الجاهلية.

٢٨- تفسير سورة البقرة (ناقص).

٢٩- تفسير آية الكرسي.

٣٠- تفسير آية النور.

٣١- تفسير سورة الواقعة.

٣٢- تفسير سورة يس.

٣٣- تفسير سورة الطارق.

٣٤- تفسير سورة الحديد.

٣٥- تفسير سورة الجمعة.

٣٦- تفسير سورة الأعلى.

٣٧- تفسير سورة الضحى.

٣٨- تفسير سورة الزلزلة.

٣٩- شرح أصول الكافي.

٤٠- رسالة في شرح الحديث (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا).

٤١- أسرار الآيات.

٤٢- حاشية على تفسير البيضاوي.

٤٣- حاشية على التجريد.

٤٤- حاشية على شرح القوشجي للتجريد.

٤٥- حاشية على الإمامة.

٤٦- حاشية على شرح اللمعة الدمشقية.

وهناك كتابان آخران أيضاً ينسبان له وهما «حاشية على الشفاء»، و «شرح حكمة الإشراق»، كما هناك رسالة باسم «سر النقطة» ورسالة أخرى في تفسير الآية الشريفة: ﴿**وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ**﴾[٦] تنسبان لصدر المتألهين، ومن خلال طراز الأفكار التي تشتمل عليها هذه الآثار تبدو نسبتها له محل شك وبحث.

---

(٦) النمل: ٨٨.

الباب الثاني

حكمة صدر المتألهين المتعالية

حكمة صدر المتألهين المتعالية

آية الله عبد الله جوادي آملي

ترجمة: علي الحاج حسن

الفصل الأول: الحكمة المتعالية والحكيم المتألّه

كما أن البرهان والعرفان والقرآن هي العناصر الأساسية للحكمة المتعالية، وعلى هذا الأساس يتشكّل جوهر الحكيم المتأله بحيث تكون هذه الأمور هي الصورة النوعية والفصل المقوم له؛ وبما أن الحكمة المتعالية هي سيدة كافة العلوم[1]، فالحكيم المتأله أيضاً هو سيد العلماء؛ ذلك لأن «قيمة كل امرئ ما يحسنه»[2]، فمن لم يكن له تعلق بالبرهان أو العرفان أو القرآن وكانت تحصل له هذه الأمور على شكل حال وليس ملكة، وعلى شكل عرضي وليس ذاتياً، فلن يكون حكيماً متألهاً على الإطلاق.

والمؤشر الدال على كون هذه الأمور المذكورة حالاً أو ملكة، وعرضاً وجودياً أو ذاتياً عند شخص من الأشخاص، هو التخلف

(١) مقدمة صدر المتألهين، تفسير آية الكرسي ص١٦.
(٢) نهج البلاغة، الحكمة ٨١.

والاختلاف في طريقة فكره، وعدم التلاؤم بين مبانيه العلمية. وإن كان من الواجب واللازم للحصول على الأمور التي هي وراء الطبيعة وجود فطرة ثانية وميلاد ثان، فمن الضروري وجود فطرة ثالثة وميلاد ثالث للوصول لمعارف الحكمة المتعالية من قبيل اتحاد العاقل والمعقول(٣). وبما أن هذه المعارف يطلق عليها عند أرباب الشريعة «الإيمان» وعند بعض أئمة العلوم الربانية «الحكمة الإلهية»(٤) فالحكيم المتأله هو المؤمن الحقيقي، والمؤمن الواقعي هو حكيم متأله. والطريق الوحيد للوصول إلى هذا المقام المنيع هو طريق الحركة الجوهرية للروح وذلك على امتداد الأسفار الأربعة. وطبعاً الشخص الذي تكون حركته الجوهرية نحو البهيمية، أو السبعية، أو الشيطانية، وليس نحو الملائكية، أو من تكون حركته نحو الملائكية ولكن يضل الطريق، ويحرم الوصول إلى ذلك المقام، ويكتفي ببعض المراتب، فهو بالتأكيد ليس حكيماً متألهاً.

وأحد أهم علامات الكمال للحكيم المتأله في طريق الحكمة المتعالية هو الجمع بين الغيب والشهود، ومن ثم الوصول إليهما، وعدم الاحتجاب بأحدهما عن الآخر. والإنسان المتعالي المعصوم هو المصداق الكامل الذي يقول: «سلوني قبل أن تفقدوني فإني بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض»(٥). والسر في امتلاك الإنسان الكامل قدرة العلم بالغيب أكثر من علمه بعالم الشهود هو كون مرتبة الغيب أكمل من مرتبة الشهود، والإنسان المتعالي لديه شوق للأكمل أكثر من غيره؛ أما اتباع هذا الإنسان فهم يتخذون هذا الطريق مسلكاً وحيداً، ولا يتوقفون عند ما هو دون ذلك على الإطلاق، ولا يرتوون عند التوزيع(٦) ﴿ **قَدْ عَلِمَ كُلُّ**

---

(٣) المبدأ والمعاد، ص٩٣، طبعة جديدة.
(٤) مقدمة تفسير سورة يس، ص١٠ . وأيضاً مقدمة تفسير سورة السجدة، ص٣ – ٤.
(٥) نهج البلاغة، صبحي الصالح، الخطبة ١٨٩.
(٦) مقدمة صدر المتألهين على تفسير آية الكرسي، ص١٥ – ١٦.

﴿أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ﴾[٧] إلا من منبع كوثر الحكمة المتعالية.

ليس التحول الجوهري للسلاك على وتيرة واحدة، لأن كل متحرك يتحرك بمقدار سعته الوجودية، والسير الجوهري للإنسان الجامع أكمل وأجمع من كافة السلاك من حيث إن وجوده أكمل من وجود الآخرين. ومن ينكر الحركة الجوهرية لن يتمكن من الاطلاع على تغيره الداخلي، ولغفلته عن تجرّد الروح لن يتوصل لمعرفة أسرار ما بعد الطبيعة، ذلك لأن من لا يعرف نفسه لن يتعرّف إلى الحقائق الخارجة عنه. وقد تساهم الرياضة المشروعة، كالتفكير الخالص، في الوصول إلى المعارف العالية العقلية[٨]، على الرغم من كون التفكير الصحيح هو سبباً معتبراً لتنزل العلوم الإلهية. وقد نقل عن ابن سينا قوله: «إن الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرع في استنزال النعم والحاجات من عنده»[٩]. وقد أوصى الشيخ الإشراقي بالارتياض لمدة أربعين يوماً قبل البدء بتعلّم حكمة الإشراق[١٠]. ومما لا شك فيه فإن التفكير والرياضة الصحيحان لهما أثر إيجابي في التحول الجوهري للإنسان، ويبقى أن جمعهما وعرضهما على القرآن الكريم يترك أثراً مهماً في السير الجوهري.

الفصل الثاني: اختلاف الحكمة المتعالية عن سائر العلوم الإلهية

الاختلاف الأساس بين الحكمة المتعالية وسائر العلوم الإلهية من

(٧) سورة البقرة، الآية : ٦٠.
(٨) الأسفار، ج٣، ص٥٠٤ و٥١٦.
(٩) المصدر نفسه.
(١٠) حكمة الاشراق، ص٢٥٨ طبعة جديدة.

قبيل العرفان النظري، والحكمة الإشراقية، والحكمة المشائية، والكلام، والحديث، بعد ملاحظة ما بينها من مشتركات، أن كل واحدة من تلك العلوم تكتفي بعرض جهة واحدة من جهات العرفان، والبرهان، والقرآن والوحي، ولا تتعرّض للجهات الأخرى. وعند التعرّض لبعض الجوانب الأخرى، فإن ذلك من باب التأييد لها وليس كدليل. وعند عدم التمكّن من التعرّض للجوانب المختلفة، فتكتفي كل واحدة من العلوم بجهتها الخاصة بها. لكن الحكمة المتعالية تجد تكاملها في الجمع بين الأدلة المذكورة، وتتعرض للجميع مع الحفاظ على استقلال كل واحدة منها. ثم إنها تقوم بجمع هذه الأمور المذكورة باحتياط وثقة وتحرز من عدم خلط الأمور فيما بينها. وأما في مقام التقييم الداخلي فإن الحكمة المتعالية تعتبر أن الأصالة للقرآن، وتشاهد كافة الأمور غير منفكة عن محور الوحي.

يقول العارف المشهور القيصري في شرح الفصوص: «لقد حصّل أهل الله هذه المعاني بالكشف وليس بالظن وما يذكرونه من برهان إنما هو لتنبيه الأفراد وإيجاد الأنس بينهم وليس للاستدلال»[١١]. ويقول الشيخ الإشراقي: «... ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك»[١٢].

منهج أصحاب التفسير والكلام واضح حيث إنهم يعطون الأصالة للنقل، ويركنون أحيانا إلى الدليل العقلي كمؤيد فحسب، على الرغم من إصرار المتكلمين على عدم الجمع بين العقل والنقل واستغنائهم

---

(١١) شرح الفصوص، ص٤، ص٥٨، ص٢٥٢.
(١٢) حكمة الاشراق، ص١٠، طبعة جديدة.

بأحدهما عن الآخر، مع الالتفات إلى أن بعض المسائل الكلامية وأدلتها هي جزء من العلوم النقلية، وليست من العلوم العقلية، كالنبوة الخاصة والإمامة الخاصة عن طريق النصب... أما الحكيم المتألّه فهو يعتبر البرهان موافقاً للعرفان، وهو ضروري ليس فقط لأجل التأييد والتنبيه، ثم إن عرضهما على القرآن هو من باب الفريضة وليس النافلة. نعم في بعض المسائل الجزئية حيث يعمل العقل فيها على تصحيح الأصل الكلي من باب الضرورة أو الإمكان؛ نلاحظ حضوراً للعرفان، ولا يلزم أن يرافقه البرهان، على الرغم من أننا نشاهد أماكن أخرى تقوم على القرآن من دون الحاجة إلى مرافقة عرفان العرفاء غير المعصومين. والسبب أن الحكيم المتألّه لا يكتفي في الأصول الكلية بالعرفان المحض أو الدليل النقلي الصرف ولا يرى في هذه الحالة أيَّ قصور من جهة العقل لأنه يعلم أن كل مشهود فهو مبرهن لا بل ويستطيع إقامة البرهان عليه. طبعاً نسبة العرفان والبرهان إلى القرآن هي نسبة المقيّد إلى المطلق، وكل مطلق فهو يمتلك كل ما يمتلكه المقيّد، لكن المقيّد فاقد لبعض شؤون المطلق بسبب قصور وجوده؛ لذلك يمكن للإنسان الكامل المعصوم توضيح بعض مشاهداته للعارف على الرغم من أنه يتمكّن عند مواجهة الحكيم من إقامة البرهان على كل واحدة منها، والسبب في قدرته على توضيح مشهوداته للعارف وإقامة البرهان للحكيم هو السعة الوجودية التي يتمتع بها الوحي عند مقايسته إلى الوجودات العرفانية والبرهانية المقيدة على الرغم من أن اختلاف الإنسان الكامل المعصوم والعارف والحكيم في هذه النقطة.

يقول صدر المتألهين: «الفرق بين علوم أهل النظر ومعارف أهل البصر هو كالفرق بين فهم معنى الحلاوة وتذوقها وأيضاً كالفرق بين

فهم معنى الصحة ومفهوم السلطنة، ومعنى السليم والتسلط. لهذا أيقنت بأن الحقائق الإيمانية لا تتيسّر من دون تصفية القلب».[١٣] إذاً، لن يكفي البرهان بمفرده دون الوجدان ويتحدّث صدر المتألهين حول ضرورة الملازمة بينهما ويقول: «... ولا يحمل كلامنا على مجرّد المكاشفة والذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرّد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير»[١٤].

يعتبر صدر المتألّهين بأن الشريعة الحقة أعلى من أن تتصادم أحكامها مع المعارف اليقينية ثم يبدي تنفره من فلسفة لا تطابق قوانينها الكتاب والسنّة[١٥]؛ ويوضح أن سبب عدم قدرة بعض العرفاء على تقرير مرامهم ومشهوداتهم هو التالي: «لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم، أو تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على أسلوب البراهين، لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك»[١٦] ويقول حول مسألة وحدة الوجود التي هي مورد توافق أصحاب الكشف والشهود: «لا يمكن إدراك ذلك بواسطة النظرات البحثية من دون الرجوع إلى سيرتهم العلمية والعملية والإعراض عن العادات الجدلية»[١٧] ويقول حول الاستناد إلى الوحي وحجية قول المعصوم(ع) القطعي في المعارف: «... كل ما هو غير محال ولا ممتنع فإن الكتاب الإلهي والسنّة النبوية – الصادرة بشكل

(١٣) مقدمة تفسير سورة الواقعة.
(١٤) الأسفار، ج٧، ص٣٢٦، وأيضاً ج٩، ص٢٣٤.
(١٥) الأسفار، ج٨، ص٣٠٣.
(١٦) الأسفار، ج٦، ص٢٨٤.
(١٧) المبدأ والمعاد، طبعة جديدة، ص٣٠٦.

قطعي عن المعصوم والمترهة عن المغالطة والكذب - كالبرهان العقلي والرياضي يمكنهما إثبات ذلك»[١٨] إذاً مكانة الوحي الإلهي في الحد الوسط للبرهان العقلي؛ هذا في حال كان قطعياً من حيث السند وكان نصاً من حيث الدلالة.

النتيجة هي أن شمولية الحكمة المتعالية تتمثل في أنها تروي عطش أهل الشهود وتوصل أصحاب البحث إلى العلم اليقين على عكس العلوم الأخرى؛ ذلك لأن أصحاب البحث المحض لا يكتفون بالعرفان على الرغم من أنه وسيلة مطمئنة لنفس العارف[١٩] وأهل الشهود لا يركنون إلى الحكمة البحثية على الرغم من أنها تقنع الحكيم الباحث وأهل البرهان لا يعتنون بالمجادلات الكلامية على الرغم من أنها تُسْكِت المستمع المجادل ولا تقنع المتكلم ذلك لأن غاية الجدل هي إسكات المخاطب[٢٠] عكس البرهان الذي يقنع الاثنين معاً. بناءً على ذلك فالحكمة المتعالية هي الحكمة الوحيدة التي يقتنع بها الحكيم وأهل الشهود وأهل النظر.

من هذا التوضيح للحكمة المتعالية تتبيّن لنا مسألة أخرى وهي أن الحكمة المتعالية ليست مجموعة من العلوم العقلية والشهودية بحيث إن من يحصّل هذه العلوم يصبح حكيماً متألّهاً، بل الحكمة المتعالية هي حقيقة بسيطة وتمتلك في عين بساطتها جميع كمالات العلوم الأخرى على نحو أحسن؛ والحكيم المتألّه هو إنسان كامل جامع لكمالات العرفاء، والحكماء، والمتكلمين والمحدثين بسبب ما يتمتع به من إطلاق

---

(١٨) الأسفار، ج٩، ص٦٧ وأيضاً ج٧، ص٣٢٧ (العبارة لم أجدها في كتب صدر المتألهين).
(١٩) منتخب من آثار حكماء إيران الإلهيين، رسالة الأسرار الحسينية، الملا عبد الرحيم الدماوندي، ج٣، ص٦٠٥.
(٢٠) المصدر نفسه.

وجودي، ولذلك فهو يمتلك معارفهم أفضل مما يمتلكونه هم وعنده قدرة أكثر منهم على توضيح تلك المعارف؛ ذلك لأن المطلق واجد لكافة كمالات المقيّد بنحو أفضل من المقيد. ومن أهم ما يدل على هذا الأمر في الحكمة المتعالية هو إثبات التجرّد البرزخي للقوة الخيالية(٢١) والقوة المفكّرة بشكل دقيق؛ في وقت نشاهد الآخرين - حتى بعض العرفاء - صرّحوا بكونهما مادتين(٢٢)، من هنا يتضح الفرق بين الإنسان الكامل الجامع لكافة الكمالات والإنسان صاحب الفنون حيث إن الأول يعلم في كل جانب من العلوم أكثر من المتخصص فيها، والثاني أكثر ما يصل إليه هو تساويه مع المتخصص في ذاك الفرع. والأول قد حصل على الوحدة الحقيقية والثاني لم يحصل من الكثرة الحقيقية سوى على الوحدة الاعتبارية. ويمكن ذكر المحقق الطوسي كنموذج على هذا الأمر حيث يمكن أن نطلق عليه أنه جامع للكمالات العلمية وليس فقط هو صاحب فنون، لذلك تمكّن من تحليل بعض المسائل الكلامية بنحو أفضل من المتخصص فيها كالفخر الرازي. وعلى سبيل المثال يقول الفخر الرازي في مسألة كيفية تعلّق غير واجب الوجود بواجب الوجود «هذا النزاع بين الحكماء والمتكلمين لفظي»، ويقول المحقّق الطوسي إن «هذا صلح من غير تراضي الخصمين»(٢٣)، ثم يتعرّض لشرح مباني أصحاب الكلام والأصول التي يعتمد عليها أصحاب الحكمة حيث يتضح من ذلك أن الفخر الرازي لم يطلع بشكل دقيق على تلك المباني؛ أي أنه لم يصل إلى أعماق ما أراده الحكماء ولا ما أراده المتكلمون؛ هذا إذا ما عرفنا أن الفخر الرازي كان من أصحاب الرأي والضالعين في هذا الفن والسبب هو أن الأفق الفكري للمتكلم الإلهي أقرب إلى الأفق

(٢١) الأسفار، ج٣، ص٤٧٥ - ٤٧٨.
(٢٢) شرح القيصري على الفصوص، ص٢٨٢.
(٢٣) شرح الإشارات، النمط الخامس، الفصل الثالث.

الفكري للحكيم الطبيعي منه إلى الحكيم الإلهي؛ ويستنبط هذا من البرهان الذي يقيمه على إثبات المبدأ، ولكن الحكيم الإلهي قريب من العارف المتأله ويشهد على ذلك برهان الصديقين الذي يذكره. ومن هنا يعلم مقام المحقق الطوسي وأمثاله؛ وأيضاً تتضح المكانة التي يتمتع بها الإمام الرازي وأمثاله. هذه النقطة هي الجامع لكافة المتكلّمين على الرغم من أن الفكرِ الكلامي يختلف من فرقة كلامية إلى أخرى حيث نشاهد المعتزلة يفكّرون بصورة حرة أكثر من الأشاعرة. وسيتضح فيما يأتي الفرق بين الحكيم والمتكلم حيث إن الحكيم ينظر من الأعلى إلى عالم الوجود أما المتكلم فهو ينظر من الأسفل إليه(٢٤).

الفصل الثالث :ظهور العدالة في الحكمة المتعالية:

وكما أن ملكة العدل في العقل العملي توجب أن يكون العقل أمير الشهوة والغضب وزعيم الإرادة والكرامة ودليل التولي والتبري وليس أسيراً لها، فملكة العدل أيضاً توجب في العقل النظري أن يكون العقل أمير الخيال والوهم وزعيم السمع والبصر ودليل الحس وليس أسيراً له.

الشخص الذي يميل إلى الحس في المسائل العلمية أو أنه يفكّر تارة بأصالة الحس وتارة أخرى بأصالة العقل، هذا الشخص لن يصل إلى ملكة العدل في التعقّل على الإطلاق؛ لأن العاقل في تفس الوقت الذي يحاول الحفاظ على شؤون المدارك الأخرى، فإنه يعمل على تعديلها ويطلب من كل واحدة منها وظيفتها المناطة بها، ولن يكون أسيراً لأحدها على الإطلاق، مثلاً يجب الاستفادة من تشكيل القياس أو

(٢٤) شرح الهداية، ص٢٨٣.

الاستقراء من الأمور الجزئية التي تحصل عن طريق الحس والخيال والوهم، لكن عند الاستنتاج لا يمكن أن تدخل هذه الأمور الجزئية؛ لأن الاستنتاج هو أصل كليّ. العقل الذي يشوبه الوهم والخيال ولأنه لا يتمكن من إدراك الكلي بشكل صحيح سيكون محروماً من نعمة البرهان الذي يدور حول محور الكلي؛ وستكون إسارة العقل النظري للخيال والوهم في الآراء العلمية شبيهة بإسارة العقل العملي للشهوة والغضب في الإرادات العملية: «كم من عقل أسير تحت هوى أمير»[٢٥] على الرغم من أن العقل النظري الحر لا تختلط عليه الأمور الاعتبارية والأمور الحقيقية ولا يفكر في الأمور التي لا أهمية لها ولا يعمل على تدبير الأمور التي لا برهان عليها.

يقول ابن سينا الذي كان عقلاً بالفعل حول سمو الإيجاب على السلب أو العكس: «وأما ما خاضوا فيه من حديث أن الإيجاب أشرف أو السلب حتى قال بعضهم: إن الإيجاب أشرف وقال بعضهم إن السلب في الأمور الإلهية أشرف من الإيجاب، فنوع من العلم لا أفهمه ولا أميل أن أفهمه»[٢٦]. ونذكر فيما يأتي نماذج من الفكر العقلي السليم والتعقل المشوب بالخيال والوهم[٢٧] ليتضح الاختلاف بين العدل العلمي والعقل الحر عن غيرهما.

الأول: البرهان العقلي يقتضي أن لا يكون هناك ممكن إذا لم تتحقق العلة الغائية، كما أنه لا يتحصّل من دون العلة الفاعلية؛ وبما أن الترجيح بدون مرجح، وإنكار المبدأ الغائي من المحالات حيث تستلزم إنكار المبدإ الفاعلي، وبما أن أصل العلية هو أمر عقلي وليس

(٢٥) نهج البلاغة، صبحي الصالح، الحكمة ٢١١.
(٢٦) منطق الشفاء، نهاية الفصل الخامس من المقالة الأولى من كتاب العبارة، ص٣٦.
(٢٧) الأسفار، ج٧، ص٢٢٩، تعليقة السبزواري.

حسياً[٢٨]، فإن جميع الشؤون الأصلية والكلية للممكن يجب فهمها على أساس العقل وليس على أساس الحس. من لم يكن رهين الوهم والخيال في عقله النظري فإنه لا ينكر هذا الأمر على الرغم من أن العقبات الحسية كثيرة في مسيرته تلك. الشخص المشوب عقله بالخيال يقول: إننا نلاحظ الإنسان الجائع في اختياره واحداً من رغيفين من الخبز متساويين، أو ذاك الإنسان الذي يسلك طريقاً من اثنين متساويين، أو الإنسان العطشان الذي يختار قدحاً من اثنين لا ميزة لأحدهما على الآخر نلاحظ جميع هؤلاء يختارون واحداً. إذاً الترجيح من دون مرجح واقع وصحيح. وهذه المجموعة بتعبير صدر المتألهين هي السوفسطائية في التاريخ الإسلامي[٢٩].

الثاني: العقل الصريح يفتي بأن كل وجود فهو خير بذاته وما هو خير بذاته لن يكون عدمياً. فالبرهان العقلي يشكّل المحور الأساس لهذا البحث[٣٠]، وما يذكر من شواهد حسية إنما هو لإيجاد نوع من الأنس لمن لا يتمكن من درك ذلك. العقل الحر لا يتردد في هذا الأمر، لكن العقل الذي تشوبه مشاهد بعض الموجودات المؤذية كالعقرب والحية ويحس ببعض الظواهر الحاملة للشر كالقتل والإحراق ... فإنه يشكّك في هذا الأمر ولا يتمكن من التخلص عن العوامل الحسية.

الثالث: البرهان العقلي يوصل إلى فهم مسألة عدم صدور أكثر من واحد من الواحد المحض؛ والإبهام الذي يحصل في هذا الأمر فإنما هو على أثر الإبهام في المبادىء التصورية لهذا البحث وإلا فإن تصور الربط الضروري بين المحمول والموضوع يتضح بعد تصور أطراف هذه

(٢٨) إلهيات الشفاء، ص٨، الطبعة الجديدة.
(٢٩) الأسفار، ج٢، ص٢٦٠.
(٣٠) المصدر نفسه، ج٧، ص٥٨ – ٦٨.

القضية، وهذا ما يحصل للعقل الحر والسليم، ولكن العقل الذي هو رهين الوهم فهو يتردد في ذلك. والاختلاف بين الاثنين أن الأول عند مشاهدته للآثار الحسية التي تبين صدور عدة أشياء عن شيء واحد فإنه يبادر إلى البحث عن طريق العلاج وإيجاد حل للمشكلة بما يتمتع به من طريق يقيني صحيح؛ وأما الثاني ولأنه لا يقين عنده بأصالة البرهان، فإنه يستسلم بمجرد طروء العوامل الحسية؛ على الرغم من أن مسؤوليته رفع موانع الاستسلام، ولهذا قال صدر المتألهين: «إذا كان القياس برهانياً ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضوع، فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادةً وصورة كما هو شأن أكثر الناقضين والجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب للحق أن يشتغل بالفحص والتفتيش ليتضح عليه جلية الحال ويرتفع شبهة ما يختلج بالبال»[٣١].

وبما أن الأصول الكلية للدين تقوم على أساس العقل ومن غير الصحيح الحديث عن المعارف العقلية من دون البرهان، يقول الإمام السجاد(ع) الذي هو إنسان كامل ومعصوم: «اللهم إني أعوذ بك من ... أن نقول في العلم بغير علم ...»[٣٢]. وبما أن الشيطان يتدخّل في المسائل العلمية كما يتدخّل في الأمور العملية، فلا بد من الاستعانة بالله المتعالي للابتعاد عن شيطان الوهم والخيال في مسيرة الحصول على المعارف الإلهية. لذلك يضيف الإمام السجاد(ع):«... واستظهر بك عليه في معرفة العلوم الربانية»[٣٣]، ذلك لأن العلم الذي هو حقيقة مجردة لا يحصل عن طريق الأمور المادية على الإطلاق وأي نوع من أنواع الدرس والبحث والمحادثة، فإنما هي في عداد العلل الإعدادية،

---

(٣١) المصدر نفسه، ج٧، ص٢٢٩.
(٣٢) الصحيفة السجادية، الدعاء الثامن.
(٣٣) المصدر نفسه، الدعاء السابع عشر.

وفقط الوجود المجرد المحض هو المبدأ الوحيد لإفاضة العلم، وتلك الذات الكاملة لا يمكنها الحصول على العلوم الربانية إذا لم تُظهر العون والمساعدة للمتعلم.

الفصل الرابع: توضيح الحياة العقلية لصدر المتألهين

الحديث عن حياة صدر المتألّهين يمكن البحث عنها في مقدمات الكتب الفلسفية والتفسيرية التي تحدثت عنه، لكن لا يمكن من خلال تلك المقدمات فهم حياته العقلية، بل يمكن البحث عنها في نصوص كتبه وطبعاً ليس في أي كتاب، بل في الأصول والمعارف الموجودة في مضامين كتبه.

الخلاصة أنه يمكن توضيح حياته في ثلاثة أدوار، أما عصارة حياته العقلية فيمكن ذكرها في خمس مراحل. الأدوار الثلاثة لحياته هي كسائر الأدوار التاريخية للآخرين قد قضاها في الزمان والحركة في مقولة المتى، لكن المراحل الخمسة المعقولة على الرغم من أنها كانت في المسيرة الزمانية لكنه قطعها في الحركة في مقولة الجوهر. الحركة الجوهرية للإنسان هي التي تؤلّف عمره الحقيقي وليس الحركات الأخرى لأنها قد تعود للبدن؛ وأما إذا رجعت للروح فهي إما عرض لازم أو مفارق له وليست جوهر وجوده، وبما أنه يمكن جعل خلاصة عالم الوجود في أقسام ثلاثة: الحس والمثال والعقل، وقوى الإنسان الإدراكية لا تخرج عنها، وقواه العملية تابعة لقواه العلمية بناءً عليه، فالبشر على ثلاثة أصناف: صنف منهم من أهل الحس والدنيا، والصنف الثاني من أهل المثال والآخرة، والصنف الثالث من أهل العقل وأهل الله[٣٤]... والحركة

---

(٣٤) تفسير آية الكرسي، ص١٠١ .

الجوهرية لكل إنسان توازي معرفته وميله. المراحل الثلاث في حياة صدر المتألهين عبارة عن:

أ – مرحلة تحصيل العلوم العقلية والنقلية على أيدي أساتذة عظام أمثال المحقق الداماد والشيخ البهائي... في حوزات شيراز وأصفهان العلمية.

ب – مرحلة الانزواء والابتعاد عن أي نشاط علمي وترك البحث واختيار إحدى قرى قم للسكونة.

ج – مرحلة النشاط العلمي الجديد من قبيل التدريس، التأليف والإجابة عن التساؤلات. مراحل حياته العقلية الخمسة عبارة عن: أ – مرحلة النظر في الأفكار الفلسفية والكلامية للآخرين أعم من المشاء والإشراق وأعم من الأشاعرة والمعتزلة. يعتبر صدر المتألهين أن هذه المرحلة هي من باب (حسنات الأبرار سيئات المقرّبين)، وهي مما ضاع وتلف من عمره ومن ثم يستغفر الله من هذه المرحلة ويعتبرها وقفة وليست مسيراً ويحسبها غفلة وليست ذكراً أو فكراً. ب – مرحلة المسير الجوهري والانتقال الروحي من الكثرة نحو الوحدة وهي السفر من الخلق إلى الحق حيث مشاهدة مبدأ الخلق في ختام هذا السفر والوصول إلى بداية الولاية التي تحصل في نهاية السفر الأول. ج – مرحلة أخرى من الحركة الجوهرية والانتقال الروحي من الوحدة إلى الوحدة حيث السفر من الحق إلى الحق مع الحق ومشاهدة الأسماء الحسنى لله سبحانه وتعالى وهذا أطول سفر من بين الأسفار الأربعة. د – مرحلة جديدة من المسير الجوهري والانتقال الروحي من الوحدة إلى الكثرة حيث السفر

من الحق إلى الخلق[٣٥] ومشاهدة آثار الله سبحانه وتعالى المختلفة في مظاهر جلاله وجماله. هذه المراحل الثلاث الأخيرة هي أسفاره الثلاثة التي تحققت في أيام انزوائه وانعزاله؛ ذلك لأن السير الروحي لا ينافي انزواء البدن، لا بل يناسبه وقد عبر عنه بأنه مهمة ومأمورية. وهذا الكلام منقول أيضاً عن محيي الدين[٣٦] وشيخ الإشراق، فهؤلاء كبار العرفان والحكمة الذين كانت تحصل لهم حالات نفسية تحدثوا عنها.
هـــ - مرحلة المسير الجوهري الجديد والتحول الفكري من الكثرة إلى الكثرة والسفر من الخلق إلى الخلق مع الحق وإيصال رسالة الحق إلى مظاهره في كسوة الكثرة وعدم الاحتجاب عن الخلق بالحق وذلك تحت عناوين التدريس والتأليف وتهذيب نفوس الآخرين و... (وفي هذه المرحلة كانت العودة المجددة من إحدى قرى قم إلى المراكز العلمية وحوزات البحث والتأليف). اختلفت أفكار صدر المتألهين بين المرحلة الأولى والمرحلة الخامسة في الأمور التالية:

١ - اختلفت في أن علومه في المرحلة الأولى كانت من العلوم الحصولية التي يمكن استنتاجها من المفاهيم الذهنية فقط وما كان يعلمه في المرحلة الخامسة كان من العلوم الحصولية التي تحكي عن الحقائق العينية والشهودية؛ بعبارة أخرى ما حصل عليه في المرحلة الأولى هو العلم اليقيني الذي لم يصل إلى عين اليقين وفي الثانية حصل العلم اليقيني الذي ينشأ من عين اليقين.

٢- ما كان يعلمه في المرحلة الأولى كان مليئاً بالاشتباه، ذلك لأنه لم يستفد من الحقائق العينية؛ بينما ما كان يعلمه في الدورة الأخيرة كان

(٣٥) مقدمة الشواهد الربوبية، ص٤.
(٣٦) مقدمة الفصوص.

مصاناً عن الكثير من الأخطاء الفاحشة؛ ذلك لأن الاعتقاد بأصالة الماهية في المرحلة الأولى كان يشكّل النواة الأساسية لفلسفته، ولهذا السبب كان يحيط بأفكاره العقلية الكثير من الأخطاء، بينما في المرحلة الأخيرة شكّلت أصالة الوجود المحور الأساس لحكمته المتعالية ولهذا كان مصاناً من العديد من الاشتباهات والأخطاء.

٣- ما كان يعلمه في المرحلة الأولى ليس فقط لم يكن الوسيلة المناسبة للعبور من الفلسفة إلى العرفان، بل كان حاجباً عن ذلك؛ بينما ما كان يعلمه في المرحلة الأخيرة كان جسراً مناسباً للعبور من الحكمة إلى العرفان وللعبور من النقص إلى التمام. ذلك لأنه على الرغم من أن المفاهيم الذهنية تحكي عن الخارج إلا أن هذه الحكاية هي من وراء جدران حديدية تصطدم بالصور النفسانية ولا سبيل لها إلى الخارج أبداً، لأن ما هو موجود في الخارج هو مصداقها وليس فردها الحقيقي؛ فالمفهوم غير الماهية؛ ومن جهة أخرى وبناءً على أصالة الوجود فما هو حقيقة لا يكون موجوداً في الذهن وما هو موجود في حيطة الذهن هو صورة عن الحقيقة. لذلك لا يمكن للفلسفة الذهنية أن تشكّل جسراً للعبور إلى الفلسفة. ولكن ما كان يحصل عليه في المرحلة الأخيرة، كان حصيلة للمشاهدات العينية التي تشكّل الأرضية للشهود العيني الكامل الذي هو العرفان؛ لذلك هاجر من الوحدة التشكيكية للوجود إلى الوحدة الشخصية.

٤- ما كان يعلمه في المرحلة الأولى ليس فقط لم يكن مقدمة مناسبة لتفسير القرآن الكريم والوصول إلى أسراره الباطنية، بل هو سبب الجمود على ظواهره وهو كالعلوم الأخرى لم يتخطّ النشأة الناسوتية للقرآن،

بل بقي محدوداً بمرحلته الملكوتية النازلة، بينما كان ما يعلمه في المرحلة الأخيرة أداة مناسبة لحفظ الظاهر والوصول إلى باطن القرآن الكريم، ذلك لأن القرآن الكريم هو من أم القرى المحفوظ عن العربية والعبرية والسريانية... وتجلي في صورة اللفظ والكتابة؛ ثم إن العلوم الرسمية ضرورية لفهم معاني ألفاظه ولكنها غير كافية للوصول إلى حقائقه العينية. يعتبر شهود الحقائق العينية أفضل مقدمة للوصول إلى باطن القرآن والاعتصام به حيث لا تكفي العلوم الظاهرية للاعتصام بباطنه، ذلك لأن المفاهيم الذهنية لا تشكّل حقيقة الروح التي هي عين الخارج وأيضاً لن تكون وسيلة للاقتناص وللوصول إلى باطن القرآن الذي هو عين خارجية. نعم من الممكن استنباط المعاني الدقيقة من خلال الاطلاع على العلوم الدارجة والمعقولة، لكن هذا المعنى مهما كان دقيقاً لن يخرج من الذهن إلى العين ولن يروي الروح، بل إنه سيزيد من عطشها، وهنا نلاحظ كما أن صدر المتألهين أوضح مسائل فلسفية عميقة لم تكن موجودة في السابق، فقد فتح أيضاً في مجال التفسير مجالاً واسعاً لمعارف دقيقة وجديدة[٣٧].

٥ - بالإضافة إلى أن ما كان يعلمه في المرحلة الأولى لم يكن له ثمرة علمية فيما يتعلق بالعرفان والقرآن، لم يكن له ثمرة عملية أيضاً فيما يتعلق بتهذيب النفس وتطهير القلب، بينما ما كان يعلمه في المرحلة الأخيرة هو أهم وسيلة لتزكية الروح وتطهير القلب؛ ذلك لأن الروح موجود عيني وكمالاتها عين ذاتها وهي موجودة في الخارج ولا يمكن من خلال المفهوم الصرف التحدث عن النفس ولا تحصيل كمالاتها، وكما أن الجوانب العلمية للبرهان، العرفان والقرآن تصل في المرحلة

(٣٧) مقدمة رسالة متشابهات القرآن، مقدمة تفسير آية الكرسي، ص١٠، الأسفار، ج٩، ص١٣١ .

الأخيرة إلى كمالها؛ كذلك تصل الجوانب العملية الأخلاقية في هذه المرحلة إلى كمالها أيضاً، ذلك لأن شهود النفس يوفّر الأرضية المناسبة لتكامل جميع شؤونها أعم من النظرية والعملية؛ لذلك ذكر في مقدمة تفسير آية الكرسي نفس الوصف لكمال القوة النظرية والعملية المذكور في الأسفار[٣٨]. وأثبته لنفسه تحت عنوان النعمة الإلهية، واعتبر أن نفسه متصفة بذلك حيث نلاحظه يقول ثناءً على الله تعالى: «الحمد لله الذي جعلني ممّن شرح صدره للإسلام، فهو على نور من ربه»[٣٩]، ذلك لأنه يجد كمال روحه في التخلص من الدنيا ويشاهد النقص في حب الدنيا التي هي رأس كل الخطايا ومنشأ جميع الفتن الدينية ويعتقد بأن الخلل في عقائد المسلمين إنما هو من مخالطة العلماء الناقصين لأصحاب الدنيا والسلاطين: «ما فتنة في الدين وخلل في عقائد المسلمين إلا ومنشأها مخالطة العلماء الناقصين مع حكام الدنيا والسلاطين»[٤٠].

وكما أن الحكمة تمنع الميل إلى الباطل وتوجب التقوى والزهد في الدنيا، فالارتباط بالدنيا يمنع من تعلم الحكمة؛ لأن المنع يكون من الطرفين في نشأة التزاحم وعالم المادة؛ لذلك فالفحشاء والمنكر يمنعان التوفيق للصلاة على الرغم من أن الصلاة تمنع عن الفحشاء والمنكر: ﴿إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[٤١]، وهنا يقول صدر المتألهين: «أنا لم أشاهد طيلة عمري حتى الآن وقد بلغت الأربعين شخصاً يميل عن تعلم الحكمة إلا إذا غلب عليه حب الدنيا والرئاسة فيها وكان عقله مسخّراً لشهواته»[٤٢]. وقال أيضاً: «وحرام في الرقم

---

(٣٨) الأسفار، ج١، ص٢٠ - ٢٢؛ وأيضاً : ج١، ص١٤٠.
(٣٩) مقدمة تفسير آية الكرسي، ص٨ - ٩.
(٤٠) مقدمة تفسير سورة السجدة، ص١٣.
(٤١) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.
(٤٢) المبدأ والمعاد، ص١٩٨. الطبعة الجديدة.

الأول الواجبي والقضاء السابق الإلهي أن يرزق شيئاً من هذه العلوم... إلا مع رفض الدنيا وطلب الخمول وترك الشهوة»[٤٣]. ويعتبر صدر المتألهين أن أي اشتغال بالأمور الدنيوية قبل العمل على تهذيب الروح مضر على أساس أن الشهود العيني هو الذي يشكّل الأرضية اللازمة لتكامل الحكمة العملية، ويؤكد على ضرورة التزكية قبل الاشتغال هذا[٤٤]. لذلك يجب استنباط الحياة العقلية لصدر المتألهين من تحليل أسفاره الأربعة التي قضى قسماً مهماً منها في حال الانزواء؛ حيث يقول في مقدمة المسائل القدسية: «فهذه مسائل قدسية وقواعد ملكوتية ليست من الفلسفة الجمهورية ولا من الأبحاث الكلامية الجدلية... بل إنما هي من الواردات الكشفية على قلب أقل العباد عند انقطاعه عن الحواس... وترقيه من مراتب العقول والنفوس إلى أقصى الغايات مسافراً من المحسوسات إلى الموهومات ومنها إلى المعقولات حتى اتحد بالعقل الفعال اتحاداً عقلياً فعلياً بعد تكرر الاتصالات وتعدد المشاهدات عند انتقاش النفس بصور المعلومات انتقاشاً كشفياً نورياً»[٤٥]. ولا يجب البحث عن ذلك في تاريخ الحياة الظاهرية؛ ذلك لأن الفصل المقوّم لرجال الحكمة هو حركتهم الجوهرية؛ وفي هذه الحركة تتحد المسافة والمعبر أو الصراط والعابر عليه: فإن المسافر إلى الله، أعني النفس، تسافر في ذاتها وتقطع المنازل والمقامات الواقعة في ذاتها بذاتها[٤٦]... ثم إن كل تبدّل طبيعي في البدن إنما يتبع التبدل الروحي ذلك لأن البدن في الروح وليست الروح في البدن، حيث يمكن للمقيّد الوجود في المطلق والعكس غير صحيح. يقول صاحب أثولوجيا: «ليست النفس في البدن بل البدن

(٤٣) تفسير آية الكرسي، ص٦٠.
(٤٤) الأسفار، ج٩، ص١٠٨ – ١٠٩.
(٤٥) المسائل القدسية، ص٤.
(٤٦) الأسفار، ج٩، ص٢٩٠.

فيها؛ لأنها أوسع منه»[٤٧]. فالبدن تابع للروح دائماً، لأنه يعتبر من شؤونها الوجودية ومن مراتبها النازلة وتتوضح هذه العلاقة في المعاد.

الفصل الخامس: التكامل الفكري لصدر المتألهين

يعتبر التحول الفكري لأصحاب الرأي واختلاف آرائهم مع الآخرين حتى مع أساتذتهم من الأمور المشهودة والكثيرة الوقوع مثاله الاختلاف الفكري بين أرسطو وأفلاطون أو اختلاف آراء شيخ الإشراق وأتباعه مع الحكماء المشائين. يقول شيخ الإشراق: «وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء(المثل) عظيم الميل إليها وكان مصراً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه»[٤٨]؛ لكن من النادر أن نشاهد أن الاختلاف الفكري بين نابغة كصدر المتألهين مع المفكرين المتقدمين عليه والمعاصرين له يؤدي إلى إيجاد تحوّل جذري في مصير العلم. وكثيرة هي الأمور الفكرية التي اختلف فيها أرسطو وأفلاطون حيث جمع بعضها الفارابي في كتاب الجمع بين الرأيين. لا بل إن التحوّل الفكري الذي جاء به شيخ الإشراق كان يمكن التنبؤ به، لكن غير المتوقع وغير المنتظر هو وجود تطوّر يؤدّي إلى تبديل أسس الفلسفة ويقدم أطروحة عظيمة عن الرؤية الكونية للمبدأ والمعاد بحيث لا نجد هذا التحوّل في كتب ومراكز التدريس عند أساتذة ذلك العصر: لكن الله يفعل ما يشاء.

وهنا نشير إلى نماذج من التغييرات الجذرية والأساسية في عالم الفكر التي أوجدها صدر المتألهين ثم نشير إلى أصل هذه المسائل وجذورها.

---

(٤٧) المصدر نفسه، ج٨، ص٣٠٨.
(٤٨) حكمة الإشراق، ص١٥٦.

الأولى: تعتبر مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية من الأصول الأساسية للفلسفة الأولى؛ حيث نلاحظ صدر المتألهين وقبل ذلك التحول الجوهري ليس فقط من القائلين بأصالة الماهية، بل من المتصلبين في الدفاع عنها والجاهدين في رفع إشكالاتها ثم نراه بعد ذلك التحول الجوهري من المدافعين عن أصالة الوجود: وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أن الأمر بعكس ذلك وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين ...[٤٩].

الثانية: تعتبر مسألة العلم التفصيلي لواجب الوجود بالأشياء قبل وجودها من أصول المسائل الإلهية بمعناها الأخص. وهنا وقبل التطور الجذري الذي حصل نشاهد صدر المتألهين من المؤيدين لنظرية شيخ الإشراق، ثم نراه يترك هذه النظرية عند اكتشافه قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها» ويقوم بإثبات العلم التفصيلي الذاتي الذي لا سابقة له لا في الفلسفة المشائية ولا في الحكمة الإشراقية: وكان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان إلى أن جاء الحق وأراني ربي برهانه[٥٠].

الثالثة: تعتبر مسألة: النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء من أهم المعارف وأكثرها أساسية فيما يتعلق بمسائل المعاد. حيث لا يمكن في حال عدم معرفتها حل الكثير من المباحث المعقدة المتعلقة بيوم القيامة، أمثال قضية تنوع البشر في القيامة إلى أنواع متعددة، وتجسم الأعمال، واتحاد النفس مع العلم والعمل وتصور ذلك على

---

(٤٩) الأسفار، ج١، ص٤٩.

(٥٠) المصدر نفسه، ج٦، ص٢٤٩.

شكل ملكات نفسانية، وواضح للجميع ما يميز هذا الأصل عن أصل قدم الروح ووجودها قبل البدن، وأيضاً حدوث الروح المجردة مع حدوث البدن على الرغم من وضوح الصعوبة في الجمع بين حدوث الروح والدليل النقلي الدال على تقدمها على البدن.

كان صدر المتألهين قبل تحوّله الجوهري من المؤيدين في هذه المسألة لآراء أرسطو وابن سينا و... ثم افترق عنهم بعد إبداعه تصوراً جديداً عنها حيث يقول: «ونحن قد أجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بأن البدن الإنساني استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبرة... هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح، وأما الذي نراه الآن أن نذكر في دفع السؤال وحل الاعضال، فهو أن للنفس الإنسانية مقامات ونشآت ذاتية... فالحدوث والتجدد إنما يطرآن لبعض نشآتها»[٥١].

الآن وبعد أن أوضحنا نماذج من التحول الفكري عند صدر المتألهين؛ اتضح أنه بواسطة هذه التحولات الأساسية استطاع أن يقدم آثاراً مبنائية متعددة وهنا يجب الإشارة إلى جذور هذا التحول: بما أن معرفة النفس هي أصل كل المعارف، بحيث إن العالم إذا لم يعرف حقيقة ذاته لا يتمكّن من الوصول إلى العلم وإلى متعلقه أي المعلوم. لهذا نرى صدر المتألهين في مسألتيّ المبدأ والمعاد يعتبر أن معرفة النفس وأوصافها هي سلّم الترقي حيث لا يتيسّر الوصول إلى المعارف الإلهية من دون قطع مدارجها، وهي أيضاً مسألة أساسية في معرفة المعاد وشؤونه بحيث لا يمكن الإطلالة على كنز القيامة المخفي من دون الاستمداد منها.

---

(٥١) المصدر نفسه، ج٨، ص٣٩١ - ٣٩٣ .

يقول صدر المتألهين حول معرفة المبدأ: «ومعرفة النفس ذاتاً وفعلاً مرقاة لمعرفة الرب ذاتاً وفعلاً، فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك الشام الذائق اللامس النامي أمكنه أن يرتقي إلى معرفة أن لا مؤثر في الوجود إلا الله»(٥٢). ويقول حول علم الواجب الحضوري بالأشياء بعد أن قام بنقد مباني الآخرين وتأييد مبنى شيخ الإشراق الذي أرجع العلم إلى البصر، وليس إرجاع البصر إلى العلم بالمبصرات (المعروف بين أهل النظريات): «فهذا مذهبه في علم الله، وبيانه على ما جرى بينه وبين إمام المشائين في الخلسة الملكوتية إنما يتأتى بأن يبحث الإنسان أولاً في علمه بذاته وعلمه بقواه وآلاته ثم يرتقي إلى علم ما هو أشد تجرّداً بذاته وبالأشياء الصادرة عن ذاته...»(٥٣). ويقول حول معرفة المعاد: «ومفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلايق هو معرفة النفس ومراتبها»(٥٤) «ومفتاح هذه المعارف معرفة النفس لأنها المنشئة والموضوعة لأمور الآخرة وهي بالحقيقة، الصراط والكتاب والميزان والأعراف والجنة والنار كما وقعت الإشارة إليه في أحاديث أئمتنا...»(٥٥).

بناءً على ذلك لا يمكن الاطلاع على المبدأ والمعاد من دون الاطلاع على الروح الإنسانية؛ وكل تبدل يحصل في معرفة المبدأ والمعاد إنما هو نتيجة لتبدل المعرفة بالنفس؛ وكل تكامل يحصل في الرؤية الكونية إنما هو ثمرة تكامل المعرفة بالنفس. ومن هنا يمكن القول إن التحوّل الأساس الذي حصل لصدر المتألهين كانت بدايته في شهود حقيقة الروح التي حصّلها في مرحلة انزوائه التي أمضاها في الرياضة والإخلاص والجهاد

(٥٢) الأسفار، ج١، ص٢٢٤.
(٥٣) شرح الهداية، ص٣٢٥ – ٣٢٦.
(٥٤) الأسفار، ج٩، ص٢٧٨ و٣١٨.
(٥٥) المصدر نفسه.

والاجتهاد الباطني. أي أنه شاهد حقيقة ذاته رأى أن الوجود هو الواقعية والحقيقة وليس الماهية؛ ومع استمرار ذاك الشهود اطلع على بساطته ووحدته وتشكيكه؛ واستطاع باستمرار هذا الشهود الاطلاع أيضاً على اشتداد وتبدل حقيقة ذاته هذه الحقيقة التي لا تقوم بموضوع ولا تعتمد على الغير كالأعراض؛ ومع تعمّق هذا الكشف شاهد بداية ونهاية روحه؛ ثم شاهد الكثير من علل ومعاليل ذاته بالعلم الحضوري من خلال شهود حقيقة ذاته، ومن هذا الطريق تعرّف إلى العالم الخارجي.

أصالة الوجود هي ثمرة المشاهدات المتكررة وهذا الوجود أصيل، وواحد ليس كثيراً وبسيط ليس مركّباً؛ وهو في حال السيلان والتغيير الدائم قبل التجرد التام وهذه هي الحركة في الجوهر، وفي ظل هذا التحول الداخلي وصل إلى التجرد من خلال الجسمانية وهذه هي مسألة جسمانية الحدوث وروحانية البقاء. وبما أنه كان يملك اطلاعاً كاف على الأصول الكلية والقضايا البرهانية قبل حصول الرياضة والشهود، فكان يملك قدرة تقييم مشهوداته بواسطة الموازين الفلسفية والمنطقية، ثم أشار إلى ذاك القسم من المشهودات الذي لا يوزن بميزان الحكمة والمنطق ولا يقيم بواسطة العلوم الحصولية، ثم إنه ومن دون إنكار القوانين العقلية اعترف بعجزه عن فهم تلك الأمور[٥٦].

وهنا نذكر نماذج من إشاراته إلى مسألة الكشف والشهود والفقر الخاص عند تبيينه لمقاصده، مثلاً يقول حول الحركة الجوهرية واعتبار الروح جسمانية الحدوث روحانية البقاء (وذلك بعد نقده كلام شيخ الإشراق في نفي الحركة الجوهرية ونفي الهيولى والصورة النوعية وإنكاره أصالة الوجود واتحاد العاقل والمعقول): «والذي استخرجناه بقوة

(٥٦) شرح أصول الكافي، ص٤٦١، الحديث الثاني من باب «أن الأرض لا تخلو من حجة».

مستفادة من الملكوت الأعلى، لا بمطالعة موروثات الحكماء، أن الحركة واقعة في الجوهر... وأن لجوهر النفس الإنسانية انتقالات وتطورات في ذاتها من أدنى منازل الجوهرية كالنطفة والعلقة إلى أعلاها كالروح والعقل، ولنا في ذلك براهين كثيرة والذي وجد في كتب الحكماء كالشفاء والنجاة وغيرها في نفي الحركة في مقولة الجوهر مقدوح بوجه من القدح مذكورة في كتبنا العقلية كالشواهد الربوبية والأسفار الأربعة والمبدأ والمعاد وغيرها»[٥٧].

ويقول أيضاً حول أصل التعقّل واتحاد العاقل والمعقول: «إن مسألة كون النفس عاقلة... من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا، فتوجهنا توجهاً جبلياً إلى مسبب الأسباب... فأفاض علينا»[٥٨]. وقال أيضاً: «وحلّ هذا الإشكال مما حصل لبعض الفقراء...»[٥٩]، وذلك حول العلم بالمعلول عن طريق العلم بالعلة وأن العلم بالمعلول لو كان عين المعلول لكان العلم بالعلة أيضاً عين العلة وأن الإنسان المعلول لله سبحانه وتعالى له علم شهودي بذاته، وبما أن هذا الأمر لا يحصل من دون العلم بالعلة إذاً يجب أن يكون عين العلة وليس عين المعلول. ويقول عند إثبات الفرد المجرد العقلي لكل نوع يقول به أفلاطون: «... ولا أظن أحداً في هذه الأعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني إلا واحد من الفقراء الخاملين المتروين»[٦٠]. السر في قدرته على إقامة البرهان هو الشهود الفقري والكشف الاحتياجي الذي هو من مختصات العبد المخلص أمثاله. وقد تحدث حول نفي الماهية عن

(٥٧) تعليقات حكمة الإشراق . ص٢٣٩.
(٥٨) الأسفار، ج٣، ص٣١٢ - ٣١٣.
(٥٩) الأسفار،ج٣، ص٤٠١.
(٦٠) المصدر نفسه، ص٥٠٧.

واجب الوجود: «ولبعض الفقراء بفضل اللّٰه ورحمته مندوحة عن هذا التجسم... كما عليه أكابر الصوفية والموحدون...»[٦١]. ويقول حول التوحيد الخاص: «وهذه المرتبة من التوحيد... لا يفيد إلا المشاهدة والعيان ...»[٦٢].

إلى هنا اتضحت مسألتان:

الأولى هي أن الاختلاف الذي حصل لصدر المتألهين في آرائه في ذلك التبدل الفكري، له علاقة مباشرة مع أعمق الأصول الفلسفية؛ والثانية أن منشأ هذا التحول هو كشفه حقيقة الروح بما تيسر له والمعرفة الشهودية بالمبدأ والمعاد عن هذا الطريق.

المسألة الثانية والمناسب الإشارة إليها هي توضيح المقدمات الممهدة لهذا الشهود، ويظهر أنه بالإضافة إلى العوامل الباطنية فإن معرفته بالعرفان بشقيه النظري والعملي أدّت دوراً مؤثراً في نبوغ وظهور استعداده الشهودي. يرتكز أساس الحكمة المتعالية على نظريات أصالة الوجود وبساطته ووحدته المذكورة في كتب العارف الشهير محيي الدين وتلامذته، يقول القيصري مثلاً: «لأن الجعل إنما يتعلق بالوجود الخارجي كما مر تحقيقه في المقدمات»[٦٣] وقد خصص القيصري الفصل الأول من مقدمة شرحه للفصوص لتوضيح حقيقة الوجود[٦٤]. وحاول صائن الدين علي بن محمد تُركه في كتابه تمهيد القواعد رد ونقد شبهات شيخ الإشراق على أصالة الوجود ونفي احتمال أن تكون

---

(٦١) شرح الهداية . ص٢٨٥.
(٦٢) تفسير آية الكرسي، ص٧٨.
(٦٣) شرح الفصوص، ص٩٣.
(٦٤) مقدمة شرح الفصوص، ص٥.

الأصالة للماهية[٦٥].

النتيجة أن العرفان يقوم على أساس أصالة الوجود واطلاع صدر المتألهين على كتب العرفاء هيأ الأرضية المناسبة لتحوله من أصالة الماهية إلى أصالة الوجود. والظاهر أن اصطلاح (الأسفار الأربعة) وتنظيم مباحثه على ما هو عليه وتسميته كتابه بهذا الاسم هو نتيجة تجواله في كتب العرفاء. ونلاحظ أن القيصري تعرض في شرح الفصوص لاسم الأسفار تبعاً لأهل المعرفة ولصاحب الفتوحات ثم يذكر ثمار كل سفر بشكل مستقل. مثلاً يقول حول السفر الأول: «فأول الولاية انتهاء السفر الأول الذي هو السفر من الخلق إلى الحق بإزالة التعشق من المظاهر والأغيار»[٦٦].

ويقول حول السفر الثاني: «ولا تحصل هذه المرتبة إلا في السفر الثاني من الأسفار الأربعة التي تحصل لأهل الله، وهو السفر في الحق بالحق، فهم الواقفون على سر القدر...»[٦٧]. ويقول حول السفر الثالث: «... ولهذا لا يجعل خليفة وقطباً إلا عند انتهاء السفر الثالث...»[٦٨] ويقول في مكان آخر: «لأنه ذكر في الفتوحات أن السالك في السفر الثالث يشاهد جميع ما يتولد من العناصر إلى يوم القيامة قبل وجودها، قال: وبهذا لا يستحق اسم القطبية حتى يعلم مراتبهم أيضاً...»[٦٩].

ولعل الابتكارات الفلسفية التي تركها لنا صدر المتألهين في مسألة

(٦٥) تمهيد القواعد، ص٣٣ و٥٦ – ٥٩.
(٦٦) شرح الفصوص للقيصري، ص٤٢.
(٦٧) المصدر نفسه، ص١٠٣.
(٦٨) المصدر نفسه، ص٧٢.
(٦٩) المصدر نفسه، ص١٠٤.

المعاد ليست بعيدة عن اطلاعه على معارف أهل المعنى(٧٠). ويتجلى هذا الأمر بوضوح حين نلاحظ أن بعض المسائل التي يتناولها تطابق أقوال العرفاء، لا بل إنه يستعمل في أماكن كثيرة نفس ألفاظهم وتعابيرهم؛ لكنه ينقل تارة أقوالهم ذاكراً أسماءهم وتارة أخرى لا يذكرها؛ مثلاً جاء في مفاتيح الغيب(٧١) حول لزوم تحصيل العلوم النظرية قبل الرياضية وأيضاً حول إمكان الوصول إلى طريق تهذيب النفس كل هذه الأمور تطابق ما جاء في تمهيد القواعد(٧٢). ثم إن تحقيقه لبرهان الصديقين ونقده لتقرير ابن سينا غير ممكن من دون الاستفادة من آثار أهل المعرفة: «وحاصل استدلالاتهم يرجع بأن الوجود الممكن... يحتاج إلى علة موجودة غير ممكنة وهو الحق الواجب... وهذا أيضاً استدلال من الأثر إلى المؤثر»(٧٣). يعتقد صدر المتألهين بأن الوهم عقل مقيد ويقول: «واعلم أن الوهم عندنا عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شبح جزئي»(٧٤) وهذا الأمر يتوافق وما ذكره القيصري في شرح الفص الآدمي(٧٥). وقد جاء في مقدمة المجلد الأول للأسفار(٧٦) عبارات متعددة تطابق مقدمة شرح القيصري وأهم هذه العبارات: التجوال، الترجاع، التطواف، والترداد(٧٧) والأهم من هذا ما جاء في كتب العرفاء حيث كانوا يشجعون ليس فقط على المجاهدات النفسية والترغيب على المكاشفات، بل كانوا يعتبرون طريق البرهان هو الحجاب، لذلك ثم إن اصرارهم على ضرورة تزكية النفس وامتناع الوصول إلى الحقائق

---

(٧٠) نقد النصوص، جامي، ص٩٩ - ١٠٠.
(٧١) مفاتيح الغيب، ص٤٩٤.
(٧٢) تمهيد القواعد، ص٢٥٨ - ٢٥٩.
(٧٣) شرح القيصري على الفصوص . ص١٧٤.
(٧٤) الأسفار، ج٨، ص٢١٥ و٢٣٩.
(٧٥) شرح الفصوص للقيصري، ٩١.
(٧٦) الأسفار، ج١، ص٩.
(٧٧) مقدمة شرح الفصوص، ص٣.

عن طريق البرهان الصرف من دون الشهود(٧٨) هو عامل أساس للتحول الجذري الذي حدث لصدر المتألهين؛ حيث كرر في أماكن عديدة من كتاباته أنه لا يمكن الاطلاع على الحقائق عن طريق البرهان الصرف كما أن العرفان ليس كافياً من دون البرهان(٧٩). «ونحن بصدد بيان العلوم اللدنية وإثباتها بالبرهان إن شاء الله، وحقيقة الحكمة إنما تنال من العلم اللدني وما لم تبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حكيماً...»(٨٠)، وقد جاء في كلمات كبار أهل الحكمة وتأكيدهم على قصور العقل عن اكتناه الأشياء عدم قدرته على نيل الحقائق: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض»(٨١). وقد نقل السيد حيدر الآملي في مقدمات نص النصوص(٨٢) المطلب نفسه وذكره صدر المتألهين في الأسفار(٨٣) نقلاً عنه؛ لكن عظماء البحث لم يهتدوا إلى ما وصل إليه عرفاء أهل البحث ولم يحظوا بما حظى به سالكو العمل، على الرغم من كونهم جميعهم على الصراط المستقيم ومن الاتباع الصادقين للأنبياء الإلهيين وهنا لا يخفى الفرق بين النظر والبصر. كان صدر المتألهين من أصحاب الحدس عند الحديث عن أصحاب الرأي وكان الآخرون أهل فكر، وكان من أصحاب الجذبة عند الحديث عن أصحاب البصر وكان الآخرون من أهل السلوك؛ والاختلاف بين الحدس والفكر والبرهان هو اختلاف بين الجذبة والسلوك في العرفان(٨٤).

---

(٧٨) شرح القيصري، ص٦٩ - ٧٠.
(٧٩) الأسفار، ج٧، ص٣٢٦.
(٨٠) مفاتيح الغيب، ص٤١.
(٨١) التعلقات، ص٣٤.
(٨٢) نص النصوص، ج١، ص٤٨٠.
(٨٣) الأسفار، ج١، ص٣٩١.
(٨٤) تمهيد القواعد، ص١٠٣.

لذلك تمكّن من تقرير كلام الحكماء بنحو أفضل منهم، وتمكّن من توضيح ما أراده العرفاء بنحو أكمل منهم، وأوجبت جامعيته أن يكون أكثر إيماناً من باقي أهله في مقام الإيمان وأكمل برهاناً من أتباع الحكمة في مقام البرهان وأن لا يتخلّف عن أصحاب المعنى والعرفان في مقام الإحسان(٨٥). وهنا يتّضح اختلافه عن المتكلمين بعد أن ظهر اختلافه وامتيازه عن سائر الحكماء الإلهيين، ذلك لأن الفرق بين الحكيم المتأله والحكيم هو ما ذكر في شرح الهداية: «ما نظر إلى هاتين المرتبتين من مراتب الأنظار بعين الاعتبار فإنهما متعاكستان متقابلتان، فالحكيم المتأله يعدو من المعقول إلى المحسوس والمتكلم الباحث يعدو من المحسوس إلى المعقول ﴿ **وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ** ﴾(٨٦) »(٨٧). ومما لا شك فيه، فإن السير النزولي من العقل إلى الحس ومن الذات إلى الوصف والفعل هو في مسلك الإلهية، أما في مسلك العبودية فالسير الأصيل هو السير الصعودي من الفعل إلى الوصف ومن الوصف إلى الذات(٨٨). منشأ هذا الامتياز هو في كيفية إقامة البرهان على إثبات الواجب هذا الأمر الذي ميزه عن سائر الحكماء. كل إنسان فإنما يعيش ويتمسك بما يحصله في مسيرته الجوهرية في المجال الفكري والعملي الخاص؛ ثم إن أرضية حياة كل إنسان تتضح عند نهاية عمره هذا الشيء الذي لا يطلع عليه أكثر الناس، حتى أن الغالب عليهم عدم الاطلاع بشكل واضح على الأرض التي يموتون عليها.

الفصل السادس: صورة عن السفر الرابع لصدر المتألهين

المرحلة الخامسة من الحياة العقلية لصدر المتألهين هي تلك المرحلة

---

(٨٥) شرح القيصري على الفصوص، ص١٨٨ - ١٨٩.
(٨٦) سورة لقمان، الآية : ٣٤.
(٨٧) شرح الهداية، ص٢٨٣.
(٨٨) تفسير آية الكرسي، ص٥٨.

التي تأتي بعد انقضاء السفر الرابع لذاك الحكيم المتألّه حيث كان اشتغاله بالتأليف والتدريس وكل هذا في صحابة الحق، ذلك لأنه المصداق البارز لقوله تعالى: ﴿ **وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ** ﴾[٨٩]. في هذه المرحلة وصل إلى تفصيل ما كان قد حصله على صورة الإجمال، وما يحصل من اختلاف في العبور من هذه المرحلة هو ليس شيئاً يمكن جعله في طول المراحل الأخرى، ذلك لأن المراتب الطولية تنتهي عند السفر الرابع، على الرغم من اختلاف أجزاء كل مرتبة بالنسبة للمراتب الأخرى.

إنّ كتب ذاك الحكيم العظيم ليست على وتيرة واحدة؛ حيث إن بعضها دُوّن على طريقة الحكمة المشائية، كالتعليقات على الشفاء وشرح الهداية لكنه أشار تلويحاً إلى مبانيه الخاصة في هذه الكتب وهذا ما يظهر واضحاً في شرح الهداية[٩٠] الذي كتب قبل العديد من آثاره وأيضاً كتاب المبدأ والمعاد الذي كتبه على الظاهر قبل سائر كتبه - حيث إنه تصرّح فيه بأن عمره قد وصل إلى الأربعين[٩١]، وقد أشار فيه بالبرهان إلى مسألة اتحاد العاقل والمعقول التي أُفيضت عليه لاحقاً في سن الثماني والخمسين، ثم إن إدراكه يستدعي وجود فطرة ثالثة بالإضافة إلى وصوله للفطرة الثانية والميلاد الثاني. من هنا يمكن القول إن مجرّد ذكر اسم كتاب أثناء تأليفه لكتاب آخر ليس دلالة قطعية على تقدم الأول زماناً على الثاني، ذلك لأن الإضافة أو التنقيص محتمل بعد التأليف.

على كل الأحوال ما يظهر من كتابات صدر المتألهين التي دونها في

---

(٨٩) سورة الأنعام، الآية : ١٢٢.
(٩٠) شرح الهداية، ص٢٨٥ - ٢٩٢.
(٩١) المبدأ والمعاد، ص١٩٨.

أواخر عمره الشريف أنه أشار فيها إلى مقاطع هذه المرحلة:

أ - مرحلة الأربعين من عمره حيث دوّن كتاب المبدأ والمعاد[٩٢].

ب - مرحلة ما فوق الأربعين التي جاءت في تفسير آية الكرسي: «وإني ما رأيت في مدة عمري هذا وقد بلغ سنوه إلى نيّف وأربعين من عنده خبر من علم الآخرة على وجه يطابق القرآن والحديث»[٩٣].

ج - مرحلة الخمسين عاماً حيث يذكر اسم مفاتيح الغيب عند بلوغه سن الستين: «وقد أدركنا قبل هذا بعشر سنين وقد بلغ سني خمسين»[٩٤].

د - مرحلة الثامنة والخمسين حيث أفيض عليه برهان على اتحاد العاقل والمعقول: «تاريخ هذه الإفاضة كان ضحوة يوم الجمعة سابع جمادي الأولى لعام سبع وثلاثين بعد الألف من الهجرة وقد مضى من عمر المؤلف ثمان وخمسون سنة قمرية منه»[٩٥].

هـ - مرحلة الستين عاماً التي ذكرها في مفاتيح الغيب[٩٦].

و - مرحلة الخامسة والستين التي ذكرها في شرح الحديث السابع من باب «الكون والمكان» من أصول الكافي حيث يتحدث عن دوام الفيض وعدم انقطاعه في الوقت الذي يقول فيه بالحدوث الزماني للعالم: «... لم أر في مدة عمري وقد بلغ خمساً وستين، على وجه الأرض من

---

(٩٢) المبدأ والمعاد، ص١٩٨.
(٩٣) تفسير سورة آية الكرسي، ص٥٩.
(٩٤) مفاتيح الغيب، ص٤٩٢.
(٩٥) حاشية المشاعر، ص٧٧، الطبعة الحجرية.
(٩٦) مفاتيح الغيب، ص٤٩٢.

كان عنده خبر عنه»[97].

أهم كتاب لصدر المتألهين هو كتاب الأسفار الذي دوّنه بالتزامن مع تأليف باقي كتبه وكان تنظيمه على مدار حياته الشريفة. ويمكن أن يدل على هذا الأمر عدة شواهد:

أ - ذكره لأسماء كتبه بشكل متقابل؛ بمعنى أنه كان يذكر في الأسفار أسماء الكتب الأخرى ويذكر في تلك الكتب اسم الأسفار أيضاً، مثلاً يذكر اسم الأسفار في مقدّمة المبدأ والمعاد[98] ويقول في الأسفار[99]: «وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدأ والمعاد» ويقول في تعليقاته على حكمة الاشراق[100]: «وتمام هذا التحقيق يطلب في الأسفار الأربعة» ويقول في الأسفار: «قد ذكرنا في تعاليقنا على حكمة الاشراق...» [101].

ب - كان قد كتب مقداراً من الأسفار في حياة المحقق الداماد حيث إنه يقول فيما يتعلق بأستاذه: «وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين أنه منهج الحكمة إلا مولانا وسيدنا الأستاذ دام ظله العالي»[102] . وقد جاء تأكيده في الأسفار على برهان اتحاد العاقل والمعقول على الرغم من أنه أفيض عليه في سن الثامنة والخمسين[103].

ج - ما تحدث عنه في سن الستين حول الجمع بين دوام الفيض والحدوث الزماني للعالم ودونه في شرح أصول الكافي قد جاء في

---

(٩٧) شرح أصول الكافي، ص٢٤٣، الطبعة الرملية.
(٩٨) مقدمة المبدأ والمعاد، ص٦.
(٩٩) الأسفار، ج٦، ص٤٧.
(١٠٠) تعليقات على حكمة الاشراق، ص٤١.
(١٠١) الأسفار، ج٨، ص٣٥٣.
(١٠٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٧.
(١٠٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٣١٢ - ٣٣٥.

الأسفار أيضاً.

والخلاصة أنه تحدث في الأسفار عن كتاب مفاتيح الغيب(١٠٤) على الرغم من أن هذا الكتاب من المؤلفات الأخيرة لصدر المتألهين.

الفصل السابع : الاختلاف بين المبنى الفلسفي والمبنى التفسيري لصدر المتالهين

على الرغم من أن الأصول الكلية الحاكمة على كتابات صدر المتألهين واحدة (ومن هذه الجهة لا يوجد فرق بين سيرته الفلسفية والروائية والتفسيرية؛ لذلك يمكن أن نجد ما جاء في الأسفار في شرح أصول الكافي ومفاتيح الغيب وتفسيره وبالعكس، وقد نجد تارة مطلباً معيناً أو ألفاظاً خاصة مذكورة في كتبه الفلسفية والتفسيرية(١٠٥)، لكن خصوصية كل فن تقتضي أسلوباً خاصاً بها، لذلك نجد فيما بينها امتيازاً نسبياً. مثلاً نشاهد في كتاباته الفلسفية يؤكد أن بسيط الحقيقة هي أهم ما تملكه الكمالات الوجودية ويوضح أيضاً أن قاعدة بسيط الحقيقة هي الأرضية لكثير من المعارف(١٠٦)، لكنه يعتبر في كتاباته التفسيرية أن بسيط الحقيقة كسائر الكمالات الوجودية التي تستند إلى الاسمين من أسماء الله تعالى الحسنى وهما «الحي» و«القيوم» ويعتبر أن معرفة حقيقة الاسمين المذكورين هي المقدمة للعديد من المعارف. يقول صدر المتألهين في تفسير آية الكرسي بعد أن أخذ معنى الحياة بمعنى القيوم وأوضح السبب في إطلاق هذين الاسمين على اسم واحد وأنهما ككلمة بعلبك التي تعتبر بمجموعها اسماً واحداً. جميع المعارف الربوبية والمسائل المعتبرة

---

(١٠٤) تعليقات على حكمة الإشراق، ج٩، ص٣٠١.
(١٠٥) المصدر نفسه، ج٦، ص١٠٧ - ١١٠؛ وأيضاً تفسير آية الكرسي، ص٧٤ - ٧٨.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص٢٤ - ٢٥.

في علم التوحيد يتشعب من هذين الأصلين، منها أن واجب الوجود بسيط الحقيقة، ومنها أن واجب الوجود ليس حالاً في شيء... ومن هنا يثبت ما قاله الحكماء: إن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات... ومنها أنه عالم بذاته... ومنها... ومنها... فظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الإلهي(١٠٧).

البحث الحالي هو في توضيح الاسم الأعظم وأن أي اسم يتناسب وقاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها» وإلا كان من الممكن الإشارة إلى اسم «**الله المبارك والرحمن**» اللذين يشتملان على كافة الأسماء الحسنى واللذين يليقان بتوضيح تلك القاعدة ذلك لأنه يستنبط من الآية الشريفة: ﴿ **قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيّاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**﴾(١٠٨) أن كلا الاسمين الشريفين يشتملان على كافة الأسماء الحسنى. على الرغم من اعتقاد البعض أن اسم «الصمد» الشريف يتناسب وتلك القاعدة ذلك لأن معنى الصمد هو «المليء» والصمد هو كل موجود واجد لجميع الكمالات الوجودية بحيث لا يفقد شيئاً منها؛ ذلك على خلاف الموجود الممكن الذي يفقد بعض الكمالات الوجودية في المرتبة التي يكون فيها، ولذلك فهو أجوف وليس صمداً، ويبقى أنه لا دليل على كون الصمد واجد لجميع الكمالات الوجودية. قد يطلق الاسم الأعظم تارة على الإنسان الكامل ومصحح هذا الإطلاق هو اتحاد المظهر والظاهر، على الرغم من لحاظ الاختلاف بينهما، وهنا نشاهد القيصري يقول في شرح الفصوص: «يقال لنبينا (ص) الاسم الأعظم وهو صاحبه لكونه مظهراً لله»(١٠٩).

(١٠٧) تفسير آية الكرسي، ص٨٨ – ٩٧.
(١٠٨) سورة الإسراء، الآية : ١١٠.
(١٠٩) الفص العيسوي، ص٣٣٤.

ملاحظة: بعد أن نقل الإمام الرازي عن ابن عباس أن الاسم الأعظم هو «الحي القيوم» يقول «والبراهين العقلية دالة على صحته... ومن هذين الأصلين تتشعب جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد»[110]. حيث استدل على عظمة هذا الاسم من اقتصار الرسول الأكرم (ص) على ذكره في سجدته. وكما أن مجرّد السبق الزماني ليس ملاكاً ودليلاً على التقدم الرتبي فأسبقية عرض بعض المسائل أيضاً ليس دليلاً على التقدم العلمي، ذلك لأن معارف الاسم الأعظم (التي طرحت في العرفان) لا تتناسب مع فكر الإمام الرازي الأشعري وليست مباحث بسيط الحقيقة (المعروضة في الحكمة المتعالية) متلائمة مع أفكاره الكلامية. بناءً عليه تبقى ابتكارات صدر المتألهين محفوظة على حالها، أما تفصيل ما يمتاز به فكره الفلسفي ونهجه التفسيري فنوكله إلى أماكن أخرى.

(١١٠) تفسير الفخر الرازي، ج٧، ص٣ - ٤ ذيل كلمة «هو الحي القيوم».

الباب الثالث

تعاليم صدرا

تعاليم صدرا[١]

الدكتور سيد حسين نصر

ترجمة: عماد بزي

نشأ صدر الدين الشيرازي المعروف «بالملا صدرا» بعد مرور حوالي ألف سنة على ظهور الإسلام، ومثلت أعماله توليفاً لفكر إسلامي امتد إلى عشرة قرون قبله، فقد كان متبحراً في القرآن، والحديث، والفلسفة الإسلامية، والكلام، والتصوف، مضافاً لتاريخ الفكر الإسلامي. ومن المؤكد أن المؤلفات التي توفرت له كانت غنية بحيث تجاوزت المألوف، مع ما توفّر له من قدرات عقلية فذة كفيلسوف صاحب رؤية، وإمكانيات إلهامية كعارف متمكّن من المعرفة الحضورية للحقيقة، أو ما كان يدعى في المدرسة المتأخرة للفلسفة الإسلامية والحكمة المتعالية. إذ كانت معرفة صدرا بالمصدر الإسلامي الموحى به أكثر شمولية – ربما- من أي فيلسوف إسلامي

(١) لقد تطرّقت بشكل موسع للخلفية الفلسفية والعقلية في الحكمة المتعالية عند صدر الدين الشيرازي في طهران ١٩٧٨ من ص١٩-٢٩ومن ٦٩ إلى ٨٢، وللمزيد أنظر أيضاً لوامع العرفان في أحوال صدر المتألهين لمحمد خواجوي طهران ١٩٨٨.

آخر. وقد تعدت تلك المعرفة الشفافة القرآن الكريم إلى التفاسير، فالحديث النبوي، ومن ثم روايات الأئمة. وبيّن أهميتها الفلسفية لأول مرة. لذلك يمكن أن نعتبر أن مؤلفاته في تفسير القرآن، وشرح أصول الكافي – وهما يعدان من بين الروائع الرئيسية للفكر الإسلامي – تدل على مدى تبحّره في القرآن والحديث.

ملا صدرا والفلسفة الإسلامية السابقة لعصره[٢] :

كان الملا صدرا على معرفة عميقة بمدارس الفكر الفلسفي الإسلامي السابقة لزمانه. كما كان يُلمّ بالفلسفة المشائية عن كثب، خصوصاً فكر ابن سينا حيث ترك تعليقة مهمة على كتابه «الشفاء». كما كان له إلمام عميق بالمشائين المتأخرين أمثال نصير الدين الطوسي وأثير الدين الأبهري الذي كتب تعليقة على كتابه «الهداية» قدّر لها أن تصبح إحدى أشهر أعماله خصوصا في الهند. بالإضافة إلى ذلك كان أستاذاً في الفكر الإشراقي، وقام بنسخ عدد من سردياته[٣] الخيالية بيده، بالإضافة إلى كتابته تعليقة رئيسية على حكمة الإشراق. ومضافاً إلى ذلك فقد كان متضلعاً بالكلام السني والشيعي، خصوصاً أعمال الغزالي، وفخر الدين الرازي، الذي يستشهد به كثيراً لاسيّما في تحفته «الأسفار» والذي هو بمثابة الأم لسائر كتبه الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك كان على معرفة عميقة بالكلام الشيعي بما في ذلك التشيع الاثنا عشري الذي كان ينتمي إليه، بالإضافة إلى الإسماعيلية التي درس كتبها بتأن بما فيها المصنفات الفلسفية كرسائل أخوان الصفاء.

---

(٢) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع أنظر «مبادئ علم المعرفة الإسلامية – المعرفة بالوجود» (الباني ١٩٩٢) لواحد من رواد الفلسفة الفارسية المعاصرة وأساتذة مدرسة ملا صدرا مهدي حائري يزيدي.

(٣) مصطلح ابتكره هنري كوربان يدلل على تأليفات الفلسفة التي تتضمن تجارب روحانية وعرفانية بالإضافة إلى القصص الفلسفية الخيالية كحي بن يقظان والمقصود في المقال هو السهروردي.

أخيراً من المهم أن ندرك مدى تبحّر الملا صدرا بالمبادئ الصوفية أو العرفان، لا سيّما تعاليم ابن عربي، ففي بعض المسائل كمسألة المعاد يقتبس بكثافة من الأستاذ الأندلسي، وفي الجزء الأخير من كتابه «الأسفار» الذي يعالج مسألة المعاد يكثر من استشهاداته «بالفتوحات المكية» لابن عربي. إلى جانب ذلك، فقد كان له ولع بالشعر الصوفي الفارسي، وهو يستشهد بأشعار أساطين هذا الفن كالعطار، والرومي، حتى في خضم كتبه العربية، هذا وإن قسماً من علومه مستمد من الأساتذة المتقدمين لمدرسة أصفهان، تلك المدرسة التي كان الملا صدرا ينتمي إليها، وعلى رأس هؤلاء مؤسسها الميرداماد، ولكن معرفته بهذه المسائل تخطّت معرفة أي من أساتذته، من هنا تعتبر أعماله بمثابة موسوعة شاملة للأعمال والمصادر الرئيسية للفكر الإسلامي.

التأليف بين المدارس الفكرية السابقة و طرق المعرفة:

آلف الملا صدرا ليس فقط بين مدارس الفكر الإسلامي، وإنما أيضاً بين طرق المعرفة البشرية. وحياته ذاتها مؤسسة على التقوى بأعلى مستوياتها، والتفكر، والتعقل الفلسفي الدقيق، والتزكية الروحية إلى درجة أن «عين قلبه» تفتحت وسنحت له مشاهدة حضورية للعالم الروحي، وكل ذلك يشهد بتحقق الطرق الثلاثة الرئيسية للمعرفة في شخصيته ذاتها. وهذه الطرق الثلاثة استناداً إليه هي الوحي، والبرهان أو التعقل، والمكاشفة أو المشاهدة. أو ما يصطلح عليه في مدرسته بالتأليف بين القرآن والبرهان والعرفان.

إن علم المعرفة عند الملا صدرا له علاقات مباشرة بالمعرفة عند السهروردي ومدرسة الإشراق بشكل عام، وهي مدرسة يميّز فيها بين

العلم الحصولي والعلم الحضوري، وهما شكلان للمعرفة، يتحدان في وجود صاحب هذه المعرفة في أعلى مستوى. وهذا الإنسان يدعوه السهروردي بالحكيم المتألّه، وهو الفيلسوف أو الحكيم الذي أضيفت إليه الصفات الإلهية وأصبح متألّها. إن المعرفة الحصولية تحصل من خلال مفاهيم في الذهن عن ما ينبغي معرفته، في حين أن المعرفة الحضورية تتضمن حضور الحقيقة ذاتها التي يراد معرفتها في الذهن الإنساني دون توسط المفاهيم الذهنية، كما هو الحال عندما يعرف الإنسان نفسه أو الأمور المجردة أو الحقائق الإلهية. هذا النوع من المعرفة إشراقي ويقع خارج حيز التعقل دون أن يعني ذلك خلوّه من المحتوى العقلي. لقد قبل الملا صدرا هذه الأطروحة الإشراقية، مضيفاً إليها أهمية الوحي كمصدر مؤسس للمعرفة ذات الطبيعة الفلسفية والحكمية. وقد قبل التراث الفلسفي الإسلامي في إيران هذه الحقيقة بالكامل وخلع على الملا صدرا لقب صدر المتألهين، أي الأول بين هؤلاء الذين ينتمون إلى الطبقة الأولى من ذوي المعرفة الحضورية، وفقاً للسهروردي. ولا يمكن أن يمنح لقب أسمى من هذا لأي إنسان في إطار الرؤية الكونية التي ازدهرت في ظلالها الفلسفة الإسلامية المتأخرة.

على أي حال، فإن التوليف الكبير للفكر الإسلامي، الذي أوجده الملا صدرا ينبني على التأليف بين هذه الطرق الثلاثة للمعرفة، وفيه استطاع دمج المدرسة المتقدمة للفكر الإسلامي في رؤية كونية موحدة، وأن يؤسس لمنظور فكري جديد يعرف بالحكمة المتعالية، والتي ترجمها بعض أبرز أساتذة الفلسفة الإسلامية الذين كتبوا عنه (أي الملا صدرا) باللغات الأوروبية كـــ «هنري كوربان» و «توشيهيكو إيزوتسو»[٤]

---

(٤) أنا أيضا أؤيد ترجمة كوربان لهذا المصطلح وقد استعملته في دراساتي باللغة الإنكليزية حول هذا الموضوع.

في حين أعترض آخرون على هذا المصطلح[٥].

على كل حال الحكمة المتعالية، تمثل ولادة منظور فكري جديد في العالم الإسلامي، كان له تأثير عميق في القرون المتأخرة في إيران، بالإضافة إلى العراق والهند، هذا في حين أن مصطلح الحكمة المتعالية، استخدم بشكل عمومي وبنحو أقل تحديداً من جانب عدد كبير من المفكرين المسلمين المتقدمين كقطب الدين الشيرازي[٦]؛ وعندما نحلل الجوانب المختلفة لفكر الملا صدرا فإننا بالواقع ندرس الحكمة المتعالية التي أصبحت مدرسة فكرية إسلامية مميزة كالمدرسة المشائية والمدرسة الإشراقية. كان الملا صدرا وفياً جداً لهذا المصطلح إلى درجة أنه استخدمه كجزء من عنوان كتابه الرئيس «الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية».

يمثل علم الوجود أساس الحكمة المتعالية وكل ماورائيات الملا صدرا. وهو يستعمل مصطلح الوجود ليعني كل من الوجود من حيث وجود الأشياء، والوجود بما هو موجود والمتضمن المبدأ الإلهي، والوجود المحض، وحتى الوجود المطلق، والذي يقع خارج نطاق الوجود كما يفهم عموماً. وأكثر كتاباته، بما في ذلك الكتاب الأول من الأسفار

(٥) بعض العلماء مثل فضل الرحمن في أعماله عن الملا صدرا وحسين ضيائي في مقالات ظهرت له تعترض على استعمال مصطلح كهذا، وهذا الأمر يمنع فلاسفة غربيين من التعامل مع الملا صدرا كفيلسوف بشكل جدي. الجواب على هذا الاعتراض هو بأن الفلسفة كما يعرفها الوضعيون المنطقيون وبعض المدارس الحديثة التي تفكر حتى في الحقائق المطلقة في الفلسفة، سوف لا تبالي بأشخاص كالملا صدرا مهما كانت ترجمة اسم مدرسته للغة الإنكليزية إلا إذا قدم لها عبر معارفها التي تستسيغها، فمصطلح تيوصوفيا أخذ يستعيد الاحترام الذي كان له في المجتمعات الحكمية التي أسست في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وقد بدأوا هناك باستعماله، وهذا الأمر يقرب الملا إلى الناس، خصوصاً أن هذا المصطلح قد استعمل من قبل عدد من الفلاسفة الغربيين المحترمين من أمثال «جاكوب بوهم» و «روسمينين» وهؤلاء على صلة بالملا صدرا أكثر من كونت وكانط وفولتير.

(٦) راجع كتابنا «الحكمة المتعالية».

تقريباً، مكرسة لهذه المسألة. وهو يرجع إليها مرة بعد أخرى في بعض كتبه كالشواهد الربوبية والحكمة العرشية والمبدأ والمعاد وخصوصاً كتاب المشاعر والذي يعتبر التلخيص الأهم لمعالجة هذه المسألة من بين كتاباته.

دراسة الوجود[٧]:

تقع الخبرة العرفانية للوجود، كحقيقة واقعة، في قلب البناء الفلسفي للملا صدرا، إن خبرتنا العادية بالعالم هي من حيث الأشياء الموجودة. وهذه الخبرة العادية تشكّل الأساس الميتافزيقي الأرسطي المبني على الموجودات، أما فيما يختص بالملا صدرا، فقد أتيحت له رؤية عرفانية، رأى فيها الوجود كله ليس كموجودات ولكن كحقيقة واحدة (الوجود)، الكثرة فيها تعود إلى الماهيات المختلفة التي توجد بوجودات مستقلة الواحدة عن الأخرى.

لقد اشتكى هايدغر من أن الميتافيزيقا الغربية ضلت طريقها منذ عصر أرسطو، وذلك من خلال دراسة الموجود، فيما الموضوع الصحيح للميتافيزيقيا هو نفس الوجود، وقد افتتح بدراسته هذه فصلاً جديداً في الفكر الفلسفي الغربي[٨]، هذا بينما اهتمت الفلسفة الإسلامية بهذا التمييز الذي جرى بواسطة الملا صدرا قبل ثلاثة قرون من هايدغر، حيث حصل الملا صدرا على رؤيا «عرفانية» للواقع، بدا فيها كل شيء

---

(٧) راجع الأسفار الأربعة، وبشكل خاص تعليقات العلامة الطباطبائي (قم ١٩٦٨) والشواهد الربوبية (تعليقات جلال الدين الاشتياني (مشهد ١٩٦٨)؛ الحكمة العرشية ترجمة جيمس موريس (Princeton١٩٨١)؛ المبدأ والمعاد، تعليقات جلال الدين الاشتياني (طهران ١٩٧٦)؛ كتاب المشاعر ترجمة وتعليق هنري كوربان (طهران - باريس ١٩٧٦)، وراجع أيضا كتاب الاشتياني عن صدرا والذي كرس جزءًا كبيراً منه لتحليل ميتافيزيقا الوجود عن الملا صدرا.

(٨) راجع مهدي محقق وايزوتسوفي كتاب ميتافيزيقا السبزواري (دلمار ١٩٧٧) للمزيد حول السبزواري راجع السيد حسين نصر «السبزواري».

على أنه من أفعال الوجود، وليس الأشياء الموجودة. إن البناء الميتافيزيقي الصدرائي الهائل يعتمد على هذه الرؤية الأساسية للواقع، والتميزات المفهومية اللاحقة المؤسسة على هذه التجربة للوجود على أنه في نفس الوقت واحد مشكك ويحظى بالأصالة.

يميّز الملا صدرا بوضوح بين مفهوم الوجود وحقيقة الوجود. الأول هو الأوضح بين كل المفاهيم وأيسرها فهماً، في حين أن الثاني هو الأصعب لأنه يحتاج إلى قبلية عقلية شاملة بالإضافة إلى التزكية الروحية من أجل تمكين العقل الباطن من العمل بكامل طاقته بعيداً عن حجب الهوى، حتى يستطيع أن يميز الوجود كحقيقة. ولهذا فان أحد أشهر أتباع الملا صدرا، الحاج الملا هادي السبزواري يكتب في شرح المنظومة، والتي تعتبر تلخيصاً لمبدأ أستاذه الذي يقول إن مفهومه (أي الوجود) أحد الأمور المعروفة جداً ولكن حقيقته العميقة في غاية الخفاء: «مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء»[٩].

ما ينتج عن التجربة أو الرؤية العرفانية للوجود هو إدراك وحدته، وهذا ما يدعى بوحدة الوجود. إن هذا المبدأ الأساسي للميتافيزيقا الصوفية يتعلق بابن عربي الذي يرى أن الوجود الحقيقي والوحيد هو لله فقط ولا وجود لغيره، ولكنه اكتسب تفسيرات عديدة تراوح بين التفسير المتطرّف للفيلسوف الصوفي الأندلسي ابن سبعين، وبين ابن عربي والذي يرى العالم الخارجي كتجليات للأسماء الحسنى والصفات العليا في مرآة العدم، إلى رأي الملا صدرا الذي ينظر إلى العلاقة بين وحدة الوجود وكثرة الموجودات كأشعة الشمس نسبة إلى الشمس ذاتها. أشعة الشمس

(٩) راجع السيد حسين نصر «الملا صدرا كمصدر لتاريخ الفلسفة الإسلامية» في كتاب «in Islam life and thought» (الباني ١٩٨١).

ليست هي الشمس، وفي نفس الوقت ليست شيئا آخر سوى الشمس. وفي الأسفار المتضمن لتاريخ الفلسفة الإسلامية[١٠] بالإضافة إلى تعاليمه الخاصة، يعالج الملا صدرا بإسهاب عدة تفسيرات ومفاهيم خاصة لهذا المبدأ قبل أن ينتقل إلى بيان آرائه الخاصة في هذا الصدد.

على أي حال يعتبر مبدأ وحدة الوجود ركيزة أساسية للميتافيزيقيا الصدرائية الذي بدونه يتهاوى مفهومها الكوني كله.

ثمة مبدأ شريك ألا وهو تشكيك الوجود. الوجود ليس واحدا فحسب، ولكنه يشارك أيضاً في تشكيك أن هرماً يبتدأ من وجود الله إلى وجود الحصى على الشاطئ، إن كل مستوى أعلى للوجود يتضمن كامل الحقيقة المتمظهرة دونه. وفي هذا المجال يعتمد الملا صدرا على مبدأ السهروردي للتمايز والتشكيك، وفقاً لهذه المبادئ فإن الأشياء يمكنها أن تكون متمايزة عن بعضها البعض من خلال نفس العامل الذي يوحدها، وذلك كنور الشمعة ونور الشمس الذي يوحد بينهما كون كلاهما نور، ولكن يتمايزان عن بعضهما البعض من خلال النور أيضاً، والمتمظهر في كلتا الحالتين بدرجات مختلفة من الكثافة. إن الوجود هو كالنور من حيث امتلاكه لدرجات من الكثافة، في حين أنه يكون حقيقة واحدة، ولذا فإن الكون بكثرته الهائلة ليس واحداً فحسب، ولكنه هرمي بالكامل أيضاً، يمكن أن يقال إن الملا صدرا قبل الفكرة «السلسلة العظيمة للوجود» والتي عمّرت زمناً طويلاً في الغرب بدءًا من أرسطو ولغاية القرن الثامن عشر، ولكن على ضوء وحدة الوجود والتي تعطي معنى مختلفاً بالكامل عن مبدأ الهرم الكوني.

(١٠) للمزيد حول التشكيك راجع الأسفار المجلد الأول، وصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية في القرن الحادي عشر للعلامة الطباطبائي، وتعليق سيد حسين نصر على كتاب إحياء ذكرى الملا صدرا طهران ١٩٦٢.

هذان المنظوران للوجود يكملهما مبدأ أصالة الوجود، ومن أجل فهم هذا المبدأ من الضروري قبل كل شيء أن ننتقل إلى التمييز الكلاسيكي في الفلسفة الإسلامية بين الوجود (في علاقته بعالم الكثرات) والماهية. فكل الأشياء تتألف من جزأين، الجزء الأول يمثل الجواب عن سؤال «هل هو (موجود)؟» والجزء الثاني عن السؤال «ما هو؟» السؤال الذي طرح في الفلسفة الإسلامية المتأخرة خصوصاً من قبل الملا صدرا يدور حول أي من هذين العنصرين هو أصيل وبالتالي يضفي الواقعية على الشيء. الميرداماد، أستاذ الملا صدرا، والسهروردي يعتبران من المنتمين إلى مدرسة أصالة الماهية في حين يعتبر ابن سينا منتمياً إلى مدرسة أصالة الوجود، مع أن هذا المبدأ يتخذ عنده معنى آخر بالكامل عن مفهوم الملا صدرا لأن الأول لم يكن يعتقد بوحدة الوجود.

على كل حال كان الملا صدرا في مرحلة الشباب يتبع رأي أستاذه الميرداماد، ولم يدرك إلا بعد كشف عرفاني أن الوجود هو الذي يضفي الواقعية على كل الأشياء وأن الماهيات ليست شيئاً بذاتها ينتزعها الذهن.

من الحدود الخاصة للوجود:

من خلال تقييد للحركة أو فعل من أفعال الوجود، عندما نقول أن حصاناً موجود، فإننا نتصور وفقاً للمنطق المعمول به أن الحصان هو حقيقة واقعة أضيف إليها الوجود. في الواقع فإن ما نتصوره حقاً هو حركة أو فعل الوجود والذي من خلال تمظهره ذاته يختصر في شكل معين ندرك أنه حصان. بالنسبة إلى أولئك الذين أدركوا الحقيقة، فإن مسألة وجود حصان تتحول في الواقع إلى فعل وجودي تجلى بشكل

خاص نسميه حصاناً. فماهية الحصان من حيث ذاتها ليس لها واقع. ولكنها تستمد واقعها من فعل الوجود.

الواقع هو لا شيء سوى الوجود الذي هو في نفس الوقت واحد ومشكّك وواجد لحقيقة كل الأشياء. إن حكمة الملا صدرا تفهم ليس فقط من خلال فهم هذه المبادئ، ولكن من خلال فهم هذه العلاقة فيما بينها أيضاً.

الوجود ليس واحداً فحسب، بل هو مشكك أيضاً. وليس مشككاً فحسب وإنما أصيل أيضاً أي أنه هو الذي أضفى الحقيقة على كل الماهيات التي لا تحظى بأي واقع في ذاتها. إن البناء الميتافيزيقي الكامل الذي أوجده الملا صدرا وأيضاً كل أفكاره في خصوص علم الكلام والرؤية الكونية وعلم النفس والمعاد ترتكز على مبادئ ثلاثة، وهي وحدة الوجود، وتشكيك الوجود، وأصالة الوجود، وعلى ضوء هذه المبادئ فقط يمكن أن تفهم أفكاره الأخرى.

الحركة الجوهرية وخلق العالم:

تعتبر الحركة الجوهرية إحدى أكثر مبادئ الملا صدرا إثارة للدهشة، وتمثل أساساً لتفسيره لمجموعة من أعقد مشاكل الفلسفة التقليدية بما في ذلك خلق العالم وكل معاني الصيرورة على ضوء الثابت والخالد. وكما هو معروف فإن الفلاسفة المسلمين المتقدمين، خصوصاً ابن سينا، حذوا حذو الفلسفة الطبيعية الأرسطوية في حصر الحركة في مقولات الكم والكيف والوضع والأين، وكلها عوارض، وأنكروا بشكل واضح إمكان الحركة في الجوهر. وكانت حجة أبن سينا الرئيسة هي أن

الحركة تحتاج إلى موضوع يتحرك، واذا كان جوهر الشيء يتغير من خلال الحركة الجوهرية، عندئذ لا يعد هناك موضوع للحركة.

لقد عارض الملا صدرا هذه الأطروحة مباشرة عن طريق القول إن أي تغيير في أعراض الشيء يحتاج في الواقع إلى تغير في جوهره، لأن الأعراض ليس لها وجود مستقل عن جوهرها. إنه يؤكد أن هناك دائماً موضوعاً ما للحركة حتى ولو لم نستطع أن نحدده أونقيده منطقياً.

ويؤكد صدرا أيضاً أن كل العالم الطبيعي وحتى العالمين النفسي والخيالي والذي يصل إلى الأعيان الثابتة والنيرة هي في حركة وصيرورة مستمرة، ولو كان الأمر غير ذلك لما أمكن لفيض الوجود أن يصل إلى كل الأشياء. وينبغي بالتالي أن لا نخلط بين الحركة الجوهرية والتي تتعلق بوجود الكون، وما دون مستوى المجردات والأعيان الثابتة، وبين تعاليم المتصوفة عن تجديد خلق العالم في كل لحظة. ففي المبادئ الصوفية أن العالم يُدمّر ويُعاد خلقه في كل لحظة. الأشكال السابقة ترجع إلى الحضرة الإلهية والأشكال الجديدة.

تتمظهر كتجليات. ولذا فإن هذا المبدأ يدعى «اللبس بعد الخلع»، خلافاً لذلك فإن مبدا الملا صدرا يدعى «اللبس بعد اللبس» وهذا يفترض أن شكل ومادة الموجود ذاتهما يصبحان مادة لشكل جديد. وهذه العملية تحصل باستمرار كما لو كان الإنسان يلبس سترة فوق سترة إلى ما لانهاية. كل الموجودات في هذا العالم تتحرك صعودياً نتيجة الحركة الجوهرية حتى تصل إلى كمالها النموذجي. النطفة تصبح جنيناً ينمو لكي يصبح مولوداً يخرج إلى الحياة ويستمر في النمو من طور إلى طور حتى يصل إلى تمام النضج. ثم يبدأ الجسد بالضعف والنفس بالقوة

إلى أن يموت الإنسان ويصل إلى العالم المثالي, وأخيراً إلى المحضر الإلهي. إن كل مرحلة من هذه الحركة تحتوي على أشكال المرحلة السابقة للوجود. في حين أن هذه الحركة الجوهرية تستمر من خلال كل تلك المراحل.

من المهم التركيز على أن رؤيا الملا صدرا الديناميكية للعالم ذي الصيرورة المستمرة، والتي تتضمن التكثف المستمر لفعل الوجود في موجود معين، يجب أن لا يخلط بينها وبين نظرية داروين للنشوء والارتقاء بأي شكل من الأشكال. بالنسبة للملا صدرا فإن الموجودات في هذا العالم هي مظاهر لنور الوجود المتجلي على حقائقها من عالم المثل النورانية، والذي يخرج المخلوقات المختلفة إلى حيز الوجود العيني من خلال القوس التزولي.

الحركة الجوهرية تمثل القوس الصعودي والذي من خلاله يسمح التكثيف المضطرد لنور الوجود للموجودات أن ترجع إلى حقائقها في المثل النورانية في العالم العلوي. خلافاً لذلك لا ترى الداروينية أن هناك أي شيء يدعى الأعيان الثابتة، وأن الأجناس هي فقط أشكال ولدها سريان المادة في الزمن، بعيداً عن كونها انعكاساً للأعيان الثابتة السماوية. إضافة إلى ذلك، فإن دور الوجود ووحدته وتشكيكه وأصالته بالنسبة إلى الداروينية هي أمور لا معنى لها في حين أنها تشكّل أسس حكمة الملا صدرا، كما يراها هو، إضافة إلى ذلك فإن الحركة الجوهرية تؤدي دوراً روحيا أيضاً. الكون يتحرك باتجاه الكمال الذي يشكّل هدفه وغايته، والتطور الروحي للبشرية يتحقق أيضاً من خلال منهج للحركة الجوهرية. الولي ليس هو فقط أكثر كمالاً من الآخرين. يمكن

أن يقال أيضاً إنه أكمل من الآخرين بمعنى أن فعل الوجود فيه أو هو بدرجة أكثر كثافة عما هو الحال في البشر الأقل كمالاً. لذلك فمن الخطأ المميت أن نساوي بين الحركة الجوهرية ونظرية النشوء والارتقاء الداروينية كما يفعل عدد من المفكرين المسلمين المحدثين.

يعتبر الملا صدرا مبدأ الحركة الجوهرية حلاً لكثير من المشاكل بما في ذلك مسألة خلق العالم والتي نوقشت لثمان قرون قبله من قبل الفلاسفة والمتكلمين المسلمين. وكما هو معروف فإن الفلاسفة كانوا يعتقدون أن العالم لم ينشأ في الزمان وإن الله أنشأه خارج الزمان. وهكذا يكون العالم قديماً، هذا في حين أن المتكلمين رأوا أن العالم حادث. وهذه المسألة نوقشت في العديد من الأعمال الكلاسيكية للفكر الإسلامي كتهافت الفلاسفة للغزالي.

ادّعى الفلاسفة بأنه إذا كان العالم حادثاً فإن ذلك يتطلب تغييراً في الطبيعة الإلهية، وهذا مستحيل لأن الله لا يعتريه التغيير. هذا في حين اعتبر المتكلمون أنه إذا كان العالم قديماً فهذا يعني أن هناك شيئاً أزلياً موجود إلى جانب الله، ولا يتوقف في وجوده على الله. لقد رام فلاسفة مسلمون حل هذه المشكلة بطرق شتى. بما في ذلك أستاذ الملا صدرا ذاته الميرداماد الذي ابتكر فكرة الحدوث الدهري التي تعني حدوث العالم ليس في الزمان ولا في السرمد ولكن في الدهر، وقد اشتهر في تطويره لهذا المبدأ.

لقد رفض صدرا كل هذا الاختلاف في الآراء عن طريق الإشارة إلى مبدأ الحركة الجوهرية. فالعالم يتغير في كل لحظة وفي كل برهة من وجوده. وهو يختلف عما كان عليه من قبل، وما هو موجود الآن كان

مسبوقاً بالعدم. لذا يمكن للإنسان أن يقبل مبدأ خلق العالم من العدم في نفس الوقت الذي يقبل فيه (مبدأ) الفيض المستمر وغير المنقطع لنور الوجود، والذي ليس هو إلا النور الإلهي. وهكذا فقد هدف إلى توفير تفسير فلسفي لواحدة من اعقد المسائل الفلسفية ليس في الفكر الإسلامي فحسب، بل في الفكر اليهودي والمسيحي أيضاً.

الاتحاد بين العاقل والمعقول:

ثمة مبدأ أساسي آخر من مبادئ الحكمة المتعالية والذي له صلة وثيقة بالمكونات الرئيسية الأخرى لحكمته ألا وهو الاتحاد بين العاقل والمعقول. هذا مبدأ أكدّه أبو الحسن العامري في القرن الرابع للهجرة وقوبل بالرفض المطلق من جانب ابن سينا والفلاسفة المسلمين المتأخرين. وبعد ذلك تم أحياؤه من قبل الملا صدرا الذي أعطاه معنى جديداً يندرج في إطار وحدة الوجود والحركة الجوهرية.

وفقاً لصدرا، فإنه في لحظة التعقل، تصبح الصورة المعقولة بالإضافة إلى العاقل والعقل نفسه، يصبحون متحدين بحيث يصبح أحدهم عين الآخر إلى حد دوام عملية التعقل.

هذا المبدأ ليس مهماً لنظرية المعرفة عند الملا صدرا فحسب، ولكنه يحظى بأهمية كبرى من أجل فهم دور المعرفة في الكمال الإنساني، من خلال الحركة الجوهرية فإن فعل المعرفة يرفع جوهر العارف. ووفقاً للحديث النبوي «العلم نور» وهذا المبدأ يعتبر تأسيساً لفكر الملا صدرا. إن اتحاد العاقل والمعقول يتضمن في النهاية وحدة المعرفة والوجود. إن جوهر الإنسان يتحول من خلال نور المعرفة والوجود. وجود الإنسان

يتحول من خلال نور المعرفة، وكذلك فان منهج وجودنا يحدد منهج معرفتنا. وفي هذا التبادل العميق نجد المفتاح لأهمية المعرفة لدى الملا صدرا. والفكرة القائلة بأن المعرفة تحول وجودنا حتى في حالاته فيما بعد الموت. كتابات الملا صدرا تطفح بتطبيقات متعددة لهذا المبدأ، وهو يرجع مرة بعد أخرى إلى فكرة الاتحاد بين العاقل والمعقول.

عالم المثال والأعيان الثابتة:

لقد قبل الملا صدرا حقيقة الأعيان الثابتة، أو المثل النورية وفقا لرأي السهروردي، وخلافاً لمزاعم المشائين المسلمين كابن سينا. وقد أتى بحجج فلسفية عديدة لدحض مزاعم أولئك الذين ينكرونها (أي الأعيان الثابتة). ليس هناك ثمة شكّ بشأن الدور الكبير الذي أدته الأعيان الثابتة أو «المثل الافلاطونية» في فكر الملا صدرا.

وهذه الأعيان هي معقولات محضة تنتمي إلى حيز الثبات والذي خلطه الكثيرون خطأً بالأشكال الموجودة بالعالم المثالي، والتي بالرغم من كونها وراء المادة فإنها مع ذلك تشارك في الصيرورة والحركة الجوهرية. وتلعب هذه الأخيرة دوراً أساسياً في الحكمة المتعالية دون أن تحل محل الأعيان الثابتة أو «المثل النورية» بالمعنى الأفلاطوني بأي شكل من الأشكال.

نظراً لغياب عالم المثال في الفلسفة الغربية لقرون عديدة، يصبح من الضروري أن نستكشف معناه بعمق. إن الهرم التقليدي في الوجود في الفكر الغربي يمتد من الوجود المادي إلى النفس إلى العالم المحض أو الملائكي وأخيراً إلى الله وهو الوجود المحض بالنسبة لبعض حكماء

الغرب، وهو وراء الوجود. وقد تابع هذا النظام بدرجات متفاوتة الفلاسفة المسلمون المتقدمون مع تعديلات أملاها واقع أنهم كانوا يعيشون ويتفلسفون في فضاء إسلامي. كان السهروردي أول من تحدث عن عالم الخيال على الأقل في العالم الصغير. ولقد تابعه بعد ذلك بقليل ابن عربي الذي ركّز على هذا الموضوع ووسّع مفهوم عالم الخيال جاعلاً إيّاه الركيزة الأساسية لحكمته. وهكذا فقد أصبح عالم الخيال جزءًا أساسياً من فهم الكون الإسلامي الذي كتب بشأنه العديد من الفلاسفة والمتصوفة رسائل مهمة.

ولكن كان الملا صدرا هو الذي أطلق أول تفسير منهجي وفلسفي لهذا العالم. فلقد أضاف إلى منظور السهروردي القائل بأن هذا العالم له علاقة بالخيال المتصل أطروحة أن عالم الخيال له حقيقة موضوعية مستقلة عن الإنسان ومنفصلة عنه (أي أنه لها علاقة بالخيال المنفصل). ولقد أكد أن هذا العالم يحظ بواقع وحقيقة أكثر من العالم الطبيعي. أما فيما يتعلق بخصائصه فهو عالم له أشكال تسمى الصور الخيالية والمنفصلة عن المادة، على الأقل مادة هذا العالم الطبيعي، ولذا فإنها تسمى أيضاً المثل المعلقة. ومع هذا فهي أشكال لها ألوان وأحجام وروائح وكل شيء آخر يتعلق بأشكال هذا العالم. إنه عالم ذو حقائق عينية ولكنها ليست طبيعية، وهو العالم الذي يلي العالم الطبيعي علواً، وله علاقة بالمدن الأسطورية «جبل قاف» و «جبل ساء» عالم يستطيع «المبصرون» رؤيته في هذه الحياة ويدخله الناس في لحظة الموت. إنه عالم تكون لنا فيه أجسام خيالية، كما لنا أجسام مادية في هذا العالم.

المعاد:

لم يعالج فيلسوف إسلامي موضوع المعاد فيما يتعلق بالفرد والعالم بهذا الإسهاب الذي نجده عند الملا صدرا في الكتاب الرابع من الأسفار وهو مرتكز في غالبيته على فكر ابن عربي. ويعتبر الدراسة الأوسع والأكثر تفصيلاً في الفلسفة الإسلامية لموضوع النفس منذ ولادتها وحتى لقائها الأخير مع الله. ويتضمن بعض العناصر المتعلقة بظواهرية الموت. واذا أردنا أن نفتش عن شيء يشبه (كتاب التيبت للأموات) في المصادر الإسلامية فربما كان الكتاب الرابع من الأسفار أفضل مرشح. وقد كرس الملا صدرا مجالاً واسعاً لهذا الموضوع في كتبه الرئيسية الأخرى كالمبدأ والمعاد والشواهد الربوبية وكتب رسائل خاصة تتعلق بالموضوع نفسه، مثل رسالة الحشر.

اعتماداً على الوصف الإسلامي التقليدي للمراحل التالية للموت، والأحداث المتعلقة بيوم القيامة أراد الملا صدرا تفسير بعض المصطلحات كالصراط والميزان ودرجات الفردوس الدنيا بالإضافة إلى درجات جهنم في إطار عالم الخيال. إن كل هذه الأحداث المتعلقة بالموت والحساب وما شابه كما يذكرها القرآن والحديث تحصل في هذا العالم الذي هو البرزخ بين العالم الطبيعي والعالم الملائكي أو العقول المفارقة. زيادة على ذلك فإن هذا العالم يتألف من برازخ عديدة تمتد بين البرزخ الأعلى إلى البرزخ الأسفل. الأعلى يتضمن الحالات الفردوسية دون الفردوس الأعلى، والسفلى تحتوي على الحالات الحميمة وهذا الحيز هو في الواقع برزخ تمر فيه الأنفس في طريقها إلى نعيمها أو إلى جحيمها النهائي.

يتحدث الملا صدرا عن مبدأ يبدو غريباً للوهلة الأولى، ويمكن أن يفهم فقط على ضوء الحركة الجوهرية. فهو يدعي أن النفس تولد بولادة الجسد،

ولكنها تصبح خالدة وروحية من خلال الروح. واذا استخدمنا مصطلحاته، فالنفس «جسمانية الحدوث وروحانية البقاء»، إن صعودها العامودي من خلال الحركة الجوهرية لا يتوقف في هذا العالم، ولكنه يستمر بعد الموت حيث تسبح النفس في برازخ متعددة تتوافق مع الأعمال التي اقترفتها في هذه الدنيا ونمط وجودها في هذه النشأة.

في الجدال الكبير الذي يتعلق بما إذا كان المعاد روحانياً أوجسمانياً يفضل الملا صدرا بشكل حاسم المعاد الجسماني، ولكنه يشير إلى أنه عند الموت يمنح الأفراد جسماً لطيفاً، والذي يشبه كثيراً الجسم الأثيري الذي تحدث عنه باراسلوس. بعد الموت لا يصبح الأفراد أرواحاً نزعت منها الأجساد، ولكن تكون لهم أجساد حيكت من الأعمال التي عملوها في هذا العالم. وإضافة إلى ذلك فهم يدخلون إلى عالم يتوافق مع بواطنهم الداخلية، بمعنى من المعاني فإن الروح الشريرة تختار جهنم بسبب طبيعتها الوجودية لحظة الموت، كذلك فإن حقيقة الجسد في هذا العالم هي شكل هذا الجسد وليس ماديته أو مادته. في المعاد النهائي كل المستويات لوجود الفرد تدمج بما في ذلك شكل الجسد الطبيعي الذي يمثل حقيقة الجسد، وهكذا يستطيع الإنسان أن يقبل بكل تأكيد فكرة المعاد الجسماني كما أكدها القرآن والحديث. وفي نفس الوقت يقدم برهاناً عقلياً على ذلك اعتماداً على المبادئ العامة للحكمة الصدرائية.

علم الله بالعالم:

إحدى المسائل الصعبة الأخرى التي نوقشت من قبل العديد من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، هي مسألة العلم الإلهي، لقد اعتبر الغزالي أن رأي المشائين القائل بأن الله يعلم بالكليات فقط وليس الجزئيات،

ليس خاطئاً فحسب، بل تجديفي. وفي أسفاره يناقش الملا صدرا سبعة آراء مختلفة في هذه المسألة لمفكرين متقدمين ويرفضها برمتها. هذا في حين إنه يدّعي في الشواهد الربوبية أن الله يعلم كل شيء وأنه حصل على هذه المعرفة من خلال كشف كشفه الله له. ولكن بسبب دقة هذا الأمر وصعوبة فهمه على أغلبية الناس فإنه لا يرى من الحكمة البوح به بشكل كامل. وفي كتاباته الأخرى، بما في ذلك إحدى رسائله إلى أستاذه الميرداماد، يؤكد الملا صدرا على أنه حصل على المعرفة الكاملة بعد هذا الأمر الغامض الكبير من خلال الأوهام والكشف وعين اليقين.

الشيء الذي يبوح به الملا صدرا فيما يتعلق بعلم الله بالعالم ينبني على الأطروحة القائلة إنه عندما لا يخلط الوجود بعدم الوجود ولا يحجب به، فإنه يكون ظاهراً لنفسه وغير غائب عنها أبداً. لذا فإن حقيقة هذا الوجود تعرف ذاتها وجوهره هو المعرفة بذاته والمعروف بذاته أيضاً، ولأن نور الوجود واحد فالحجاب الذي يحجب حقيقة الأشياء ليس هو سوى العدم. وبما أن لواجب الوجود حقيقة يستحيل عليها التركيب والإمكان فإنه في أعلى مستوى لأن يعرف.

وهذا يعني أنه بما أن هناك وجوداً واحداً في النهاية ألا وهو وجود كل شيء، فإن حقيقته تعلم بكل الموجودات ولا يغرب عن علمه مثقال ذرة كما يؤكد القرآن. إن مجرّد وجود الذات الإلهية لذاتها (هذا الأمر) هو ليس سوى المعرفة الإجمالية التي هي في نفس الوقت معرفة تفصيلية. ومعرفة الله التفصيلية بالأشياء هي نفسها وجودها. إن معرفة الله بالموجودات هي ذاتها سبب وجودها.

ويؤكد الملا صدرا أيضاً أن معرفة الله بالأشياء هرمية. هناك أولاً مستوى العناية وهي معرفة الله بالأشياء في مرتبة ذاته. المستوى الثاني هو القضاء الإجمالي والذي يفسر بالقلم. أما بالنسبة للأشكال التي تقوم من خلال القلم فإن قيامها يُدعى القيام الصدوري، لأن للقلم سلطاناً على كل الأشكال دونه. المستوى الثالث هو اللوح والذي يسمى أيضاً القضاء التفصيلي، والذي يتضمّن الأعيان الثابتة والأفكار الأفلاطونية للأشياء، وعلاقتها بالأشكال في هذا العالم هي مثل المبادئ نسبة إلى انعكاساتها. المستوى الرابع هو القدر العلمي ويتضمّن عالم المثال والمثل المعلقة التي تم شرحها أعلاه. المستوى الخامس هو القدر العيني، الذي يتألف من أشكال العالم الطبيعي. يعتبر الملا صدرا هذا المستوى الأخير أنه دون مستوى المعرفة الإلهية المباشرة لأنها تمثل خلط الصور بالمادة. ولكنها تقع موضوعاً للمعرفة الإلهية بطريقة غير مباشرة، لأن مبادئ هذه الصور تنتمي إلي العوالم العليا والتي يعرفها الله بنحو مباشر ومطلق. إضافة إلى ذلك فإن كل مستوى ذكره الملا صدرا يمتلك وجوداً يضفي عليه حقيقته، وبناء على الحجة التي تم ذكرها أعلاه، بما أن هناك وجوداً واحداً كما يؤكد ذلك مبدأ وحدة الوجود، فإن الله يعرف كل الموجودات من خلال معرفته بذاته، والذي هو ليس غير الوجود المطلق.

بعض المبادئ الأخرى للتعاليم الصدرائية:

هناك العديد من المبادئ التي بيّنها الملا صدرا، وهي عناصر تأسيسية للحكمة المتعالية. وفي الواقع فإنه في حين ورث المسلمون حوالي مئتي مسألة من الفلسفة الإغريقية فإن الملا صدرا يناقش حوالي الستمائة

مسألة. كثير منها مستمد من مواجهات إضافية بين الفلسفة والوحي الإسلامي، وبعضها الآخر تأملات فلسفية وحكمية في أحاديث أئمة الشيعة بالإضافة إلى القرآن الكريم والحديث. وبسبب ضيق المجال سوف نذكر فقط اثنين من أشهر هذه المباديء التي لم نتعرض لها أعلاه. أحد هذه المبادئ هو الأطروحة الشهيرة التي تقول: «بسيط الحقيقة كل الأشياء» والتي تنبع مباشرة من وحدة وأصالة الوجود. ويعني الملا صدرا بهذا المبدأ أن الحقيقة وهي في حالة البساطة المحضة وقبل أن تتركب بالماهية، أي الوجود المحض، فإنها تتضمن كل الاشياء، لأن حقيقة الأشياء هي وجودها المحض، فأنها تتضمن كل الأشياء، لأن حقيقة الأشياء هي وجودها، والوجود المحض هو مصدر كل الوجود، لذلك فهو يتضمن بمعنى من المعاني حقيقة كل الأشياء، ويرجع الملا صدرا إلى هذا المبدأ في كثير من كتاباته لحل بعض أعقد المسائل الفلسفية.

ثمة مبدأ آخر معروف وهو «النفس في وحدتها كل القوى». وهذا أيضاً ينبع من علم الوجود لديه بالإضافة إلى الحركة الجوهرية. وهو يعني أن القوى المختلفة للنفس، ليست أعراضاً تضاف إلى جوهر النفس. ولكن النفس هي كل واحدة من قواها عندما تتعلق بإحدى وظائف هذه أو تلك القوى. ولهذا السبب، فإن تكميل أي من القوى يؤثر في النفس بذاتها في وحدتها والوصول بالنفس إلى الكمال من خلال الحركة الجوهرية، ويؤثّر أيضاً في قواها. وهذا يؤكد وحدة النفس بشكل يتخطى بكثير ما يجده الإنسان في بعض القوى النفسية من علم النفس المشائي.

بالإضافة إلى ذلك فإن العديد من المسائل القديمة للفلسفة تتغير

بشكل كلي عندما نراها على ضوء الحكمة الصدرائية. ثمة مثل بارز على ذلك هو مسألة العلة والمعلول. الملا صدرا يقبل المبدأ الأرسطي للعلل الأربعة وكذلك التفاسير التي قدمها ابن سينا بشأنها والفلاسفة المسلمين المتقدمين الآخرين، ولكنهم يحولونها بشكل كامل من خلال اعتبار العلاقة بين العلة والمعلول على ضوء مبدأ أصالة الوجود. وبذلك فإنه يوحد بين الأسباب الأفقية والعمودية وشرحه لهذا الموضوع في كل كتاباته يتضمن بعض أسمى بياناته العرفانية. وعندما يدرسها الإنسان يجد أنها ترضي العقل والقلب ويمكن أن تؤدي بأولئك الذين يعرفون العرفان ويتعاطفون معه إلى حالة من النشوة.

هناك العديد من المبادئ في الحكمة الصدرائية لا يتسع المجال لمناقشتها، وما تم ذكره هو فقط على سبيل المثال.

تفسير الملا صدرا للقرآن:

لم يعط أي من الفلاسفة هذا القدر الكبير من الاهتمام للقرآن كمصدر للمعرفة الفلسفية والحكمية طوال تاريخ الفلسفة الإسلامية، ولم يكتب أي منهم هذا القدر من التفاسير للقرآن كما هو الحال بالنسبة إلى الملا صدرا، والذي تمثّل تفاسيره القرآنية امتداداً لحكمته المتعالية نمواً عضوياً للمعنى الداخلي (الباطني) للقرآن كما فهمه الملا صدرا الذي يؤكّد مرة بعد أخرى على الألفة بين الوحي والعقل. إنه يؤكد في الواقع على أن العقل هو النبي الباطن للإنسانية، والذي يتجلى فقط في أولئك الذين يسميهم القرآن «الراسخون في العلم». لقد كتب الملا صدرا تفسيراً على عدد من سور القرآن وعدد من الآيات أيضاً وهي : الفاتحة، البقرة، الكرسي، النور، السجدة، يس، الواقعة،

الحديد، الجمعة، الأعلى، الطارق، الزلزلة.

بالاضافة إلى ذلك فقد كتب عدداً من الكتب، وهي تتضمن علم التفسير، منها أسرار الآيات الذي يعالج بإسهاب بشكل خاص المسائل المتعلقة بالمعاد والتي يشير اليها القرآن بمتشابه القرآن وهي تعني تلك الآيات القرآنية التي لا يكون معناها الظاهري واضحاً، على خلاف الآيات المحكمات ذات الطابع الظاهري الواضح، بالإضافة إلى مفاتيح الغيب، والذي يعد أحد أكثر مؤلفاته أهمية، وفيه يشرح منهجه في التفسير.

يميّز الملا صدرا بين المفسرين الذين لا يرون إلا المعنى الظاهري للنص المقدس، وهم كأولئك الذين يرون قشر الجوز، ويغفلون عن اللب في داخله، وبين أولئك الذين لا يعيرون انتباها إلا إلى المعنى الباطني، ولا يلتفتون إلى الظاهر. فيعارض الملا صدرا كلا المنهجين، ويقرر أنه إذا لم يكن هناك من خيار آخر فإنه يفضل التفسير الظاهري لأنه على الأقل يحفظ الوعاء الخارجي للقرآن. ولكن المنهاج الأفضل هو الاهتمام بالمعنى الباطني دون مخالفة الظاهر من كلمات القرآن كما فهمها المجتمع الإسلامي. وهو يضيف بأنه يحق فقط لأولئك الذين يسميهم القرآن «الراسخون في العلم» الذين تلقوا علومهم عن طريق الإلهام الرباني الذي لا يترك أي أثر للشك في عقولهم أو قلوبهم أن يقوموا بتأويل كلام الله. ويعتبر الملا صدرا أن القرآن شبيه للوجود. إن للوجود كما للقرآن حروفاً هي مفاتيح للغيب ومن خلال ائتلافها تتشكّل الآيات ومنها سور القرآن الكريم. ومن ائتلاف هذه الصور ينتج كتاب الوجود، والذي يتمظهر من خلال «الفرقان» «القرآن» ان الجانب الفرقاني

من القرآن هو العالم الكبير بكل تفاصيله، والجانب القرآني هو الحقيقة الروحية والأعيان الثابتة للإنسان والتي تدعى عموماً بالإنسان الكامل. لذا فإن مفاتيح الغيب هذه هي أيضاً المفاتيح لفهم البعد غير المرئي لعالم الوجود الخارجي ولباطن الإنسان والعكس بالعكس. وتحتل التفاسير القرآنية للملا صدرا مرتبة سامية في سجلات التفاسير القرآنية وفي سجلات التأويلات الفلسفية للنص المقدّس. ومن المؤسف أنها لم تحظ بالاهتمام اللائق بها في الغرب.

تأثير الملا صدرا:

كان للتوليف الهائل الذي أنجزه الملا صدرا تأثيراً عميقاً على الفكر الفارسي المتأخر بالاضافة التى تأثيره في الهند والعراق. وليس من الصحيح أن فكره سيطر على كل المسرح الفلسفي في بلاد فارس، لأنه كان هناك من يعارضه، وحتى وقتنا هذا، ولكن من المؤكّد أنه كان له التأثير الأهم على الفكر الفارسي خلال الثلاثة قرون ونصف الماضية. بعد تعرضها لانكساف مؤقت بعد موت مؤسسها وذلك بسبب الظروف السياسية الصعبة، فلقد تم إحياء الحكمة المتعالية في العصر القاجاري في كل من أصفهان المركز القديم للفلسفة الإسلامية، وطهران التي بدأت تصبح المركز الأهم للدراسات الحكمية. بعد أن تم أحياؤها من قبل الاساتذة الأصفهانيين العظام الملا علي نوري، والملا إسماعيل الخاجوئي، واستمرت من خلال الأساطين المتأخرين في المدرسة الصدرائية أمثال الحاج ملا هادي السبزواري في خراسان والملا علي مدرسي في طهران. ولقد حذوا حذو الملا صدرا، مع أنهم بدأوا بالكتابة باللغة الفارسية أكثر من العربية تماشياً مع الميل «العلمي» العام في تلك الفترة التي شهدت

إحياء الفارسية الفلسفية. وهذا التراث استمر دون انقطاع إلى يومنا هذا إلى درجة أن العدد الكبير من التلامذة الذين يدرسون المواضيع الإسلامية في الحوزات التقليدية خصوصاً في قم، والذين يبدون ميلاً للعلوم العقلية هم إلى حد كبير من أتباع الملا صدرا.

بدأ التأثير الصدرائي يظهر في الهند منذ منتصف القرن السابع عشر تقريبا أي حين وفاته وانتشرت كتاباته خصوصاً «شرح الهداية» وعرف هذا الكتاب باسم «صدرا»، وكانت دراسة صدرا دليلاً على التمايز، وهذا التراث أثّر في العديد من الشخصيات إلى وقتنا. هذا ومن المهم أن نتذكّر أن مولانا المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند والباكستان، أي مؤسس أحد أهم الحركات الدينية السياسية في العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر الهجري ترجم جزءًا من الأسفار إلى اللغة الأوردية في شبابه، وبالنسبة للعراق فقد درست فلسفة الملا صدرا بشكل متواصل في القرون الثلاث الأخيرة خاصة في المراكز العلمية الشيعية في النجف الأشرف وعكس السيد محمد باقر الصدر أحد أبرز المفكرين الإسلاميين في العراق خلال القرن العشرين تأثير الملا صدرا على علماء الدين العراقيين المعاصرين من خلال منحاهم الفلسفي.

في النهاية من المهم أن نلاحظ أن إحياء الفلسفة الإسلامية في إيران البهلوية خصوصاً منذ الخمسينات فصاعداً حتى في الأوساط الشبه حديثية كان يدور في الأساس حول الملا صدرا، فحقّقت الكثير من أعماله، وأعيدت طباعتها خلال الأربعين سنة الماضية، في حين جرت تحليلات متعددة للحكمة المتعالية في اللغتين العربية والفارسية في نفس الوقت تم التعرف إلى الملا صدرا في الغرب وفي أجزاء أخرى من العالم

غير الإسلامي بواسطة علماء كهنري كوربان، وتوشيهيكو إيزوتسو، وسيد حسين نصر، ومهدي محقق. وقد نتج عن ذلك أن أصبح هناك اهتمام كبير في أعماله في الغرب بالإضافة إلى أجزاء من العالم الإسلامي كالبلدان العربية وتركيا واندونيسيا وماليزيا، هذه البلدان التي لم تظهر كبير اهتمام بالفلسفة الإسلامية المتأخرة بشكل عام وفلسفة الملا صدرا بشكل خاص حتى وقت قريب. إضافة إلى ذلك تجري كتابة أطروحات جامعية عديدة حول العالم عن الملا صدرا ومدرسته، ومهما يكن، فإن الملا صدرا لا يعد أحد أعظم الشخصيات الفكرية في التاريخ الاسلامي، ولكن فكره هو إلى حد كبير جزء من العالم الاسلامي المعاصر، وهو مستمر في ممارسة أعظم التأثير على الفكر الإسلامي المعاصر خصوصاً العناصر الفلسفية والكلامية والحكمية منها.

الباب، الرابع

مقام صدر الدين الشيرازي

في الفلسفة الإيرانية

مقام صدر الدين الشيرازي
في الفلسفة الإيرانية[1]

هنري كوربان

لعلّ بعض الحضور الكرام يذكرون أننا اجتمعنا منذ بضع سنوات في هذا المكان وتحدّثنا عن واحد من كبار المفكرين يسيطر اسمه على ما نسمّيه اليوم «مدرسة أصفهان». هذا الحكيم السامي هو «ميرداماد» أحد أبرز شخصيات النهضة الصوفية. بين تلاميذه المتعددين الذين يشكّلون أسرته المعنوية يحتل اسم ملا صدرا المرتبة الأولى، حتى لقد غطّت آثاره، إلى حدٍ ما، كتابات أستاذه المعروفة بتعقيدها وإبهامها. واليوم، وقد صممت على التحدث عنه، فإني أفعل ذلك عن قصد مشخص هادف.

ولادته

ولد صدر الدين الشيرازي – استناداً إلى ما يمكن استنباطه من حاشية كتبها بنفسه لأحد آثاره – حوالي سنة (٩٧٩) أو (٩٨٠هـ ق) أي

(١) هذه المحاضرة منقولة عن مجلة "الدراسات الأدبية". وقد نُشرت باللغة الفرنسية في Studia Islamica ونُشرت ترجمتها الفارسية بقلم الأستاذ الدكتور سيد حسين نصر في مجلة كلية الآداب بجامعة طهران العدد الأول من السنة الثانية عشرة.

حوالي (١٥٧٣م)، ونحن الآن[٢] (أي خلال سنة ١٩٦٢م)، نعيش في العام (١٣٨٢هـ ق)، أي أننا منذ سنتين خلتا بحساب السنوات القمرية، واجهنا ذكرى مرور أربعمائة سنة (٩٨٠ - ١٣٨٠) على ولادة هذا الحكيم الكبير. وقد احتفل في «كلكتا» في العام الماضي بهذه الذكرى بمساعي المجمع الإيراني (أنجمن إيران)[٣]، وأظنّ أن جامعة طهران قد نمّت عن رغبة في إقامة احتفال مجلّل في هذه الحاضرة أيضاً بمناسبة هذه الذكرى، رغم العوائق التي أخّرت إقامته.

الشيرازي وطني المعنوي

إن بحثنا، بناءً على هذا، ليس أكثر من مقدّمة، ولكنها مقدّمة يتعذّر عليَّ أن أنهيها إلى أسماع المستمعين إلاّ مع نوع من العاطفة الشخصية تمنحني العذر في أنني سأتصرف في محاضرتي بعض التصرف، وفي أن أضيف بعض الخواطر الخاصة التي عرضت لي حين جئت إيران لأول مرة منذ سبعة عشر عاماً (في أيلول سبتمبر- ١٩٤٥) ففي ذلك الحين كان قد مضى عليَّ سنوات في تركيا قضيتها في إعداد قسم من كتابات شهاب الدين يحيى السهروردي، ذلك الذي يُعرف في إيران بلقب «شيخ الإشراق»، والذي استُشهد في حلب سنة (٥٨٧هـ) وهو بعد في الثامنة والثلاثين من عمره. ولقد كتب صدر الدين الشيرازي - كحكماء آخرين- شرحاً لكتاب ضمّنه السهروردي كلَّ أفكاره خلال حياته القصيرة، وكان شرح ملا صدرا هذا بسطاً وعرضاً لمعتقداته الشخصية الخاصة.

(٢) عام إلقاء المحاضرة – المترجم.
(٣) راجع العدد الخاص من مجلة ايندو إيرانيكا، كانون الأول – ديسمبر ١٩٦١، وكذلك كراس (ذكرى ملا صدرا) المقرر أن يصدره المجمع الإيراني في كلكتا.

إن هذين الاسمين، وهذا الأثر، غير قابلة للانفكاك عن بعض، ولذا كنت أحس أن السهروردي أخذ بيدي - لو أمكنني أن أقول هذا - وأرشدني إلى ذلك المكان الذي هو «وطني المعنوي». ومع أن الشخصيات البارزة التي جرى معها حديث ومباحثات عن السهروردي وصدر الدين الشيرازي كانت كثيرة ولا شك، إلاّ أن كتابات الحكيمين كليهما كانت لا تزال غامضة بعض الشيء ودون ما هما أهل له من شهرة وتقدير. وها أن الاحتفالات الرسمية التي ارتفعت مشاعلها اليوم، تدل على الاهتمام بتلك الآثار وتقديرها. أنا لا أريد في هذا الحديث أن أرى لأمر آنيّ سريع الزوال أهمية فائقة، بل إنني أفكّر بأمر أعمق وأجلّ، أمر تظهره وتدل عليه سلسلة من المنشورات.

تقدير خاص للعلامة الطباطبائي

أريد أولاً أن أُظهر تقديري للأستاذ الفاضل العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي أستاذ العلوم العقلية في حاضرة «قم» العلمية الدينية على مساعيه وجهوده في الطبعة الجديدة من كتاب «الأسفار» رائعة ملا صدرا الكبرى التي سنتحدث عنها بعد قليل، والتي نُشر منها حتى الآن أربعة مجلدات(٤)، ثم إن الاستعدادات للاحتفال بذكرى ولادته منذ أربعمائة سنة حملت على طبع تآليفه التي لم تكن قد طُبعت بعد، فقد وضع السيد جلال الدين الآشتياني الأستاذ المساعد بكلية العلوم المعقولة والمنقولة في «مشهد» كتاباً جامعاً عن سيرة ملا صدرا، وآثاره، وأفكاره الفلسفية، وطبع أحد مؤلفاته العربية، ثم ألَّف كتاباً كبيراً

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، طهران ١٣٧٨فما بعد. طبع حتى الآن القسمان الأول والثاني من السفرين الأول والرابع.

مبنياً على أفكاره الخاصة عن الوجود(٥)، ونشرت كلية العلوم المعقولة والمنقولة في جامعة طهران من جهة أخرى عدة كتب، كما أن صديقي وزميلي الدكتور السيد حسين نصر الأستاذ المساعد بكلية الآداب فيها طبع بصورة منقحة لأول مرة «رسالة الأصول الثلاثة» التي وضعها ملا صدرا بالفارسية، والتي كُتبت على الأكثر للرد على القشريين والناظرين إلى الظواهر(٦). كذلك طبع السيد دانش بزوه رئيس المكتبة المركزية في جامعة طهران رسالة لم تكن قد طُبعت بعد، وهي رسالة موضوعة للرد على بعض الغلاة من المتصوفة(٧) وقد نشرت كلية الآداب بأصفهان ترجمتين لا مجال هنا لذكرهما.(٨)

ولقد ساهم فرع الدراسات الإيرانية من مؤسستنا الفرنسية الإيرانية (فرانكو إيرانين) في هذه النهضة لطبع آثار ملا صدرا بطبع كتاب «المشاعر» طبعة دقيقة، والواقع أن نشر هذا الكتاب هو تكملة للمساعي التي يقوم بها، من جهة أخرى، قسم العلوم الدينية في مدرسة الأبحاث العليا بجامعة السوربون، حيث أدخلتُ في برامج منبر «الدراسات الإسلامية» خلال السنوات الأربع الماضية شرح آثار صدر الدين الشيرازي. وأفتخرُ بأنني أعاود إلقاء هذه الدروس مرة أخرى في جلسات عدة خلال فصل الخريف من كل سنة في كلية الآداب في طهران(٩). من مجموع هذه

(٥) شرح حال وآراي فلسفي ملا صدرا، مشهد ١٣٤١، هستي از نظر فلسفه وعرفان، مشهد ١٣٨٠، المظاهر الإلهية لمؤلفه الحكيم الإلهي الفيلسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي، مشهد، ١٣٨١، جملكي بقلم ويا تصحيح اقاي سيد جلال الدين آشتياني.

(٦) رساله سه أصل، بانضمام منتخب مثنوي ورباعيات صدر الدين شيرازي، بتصحيح واهتمام الدكتور سيد حسين نصر، طهران ١٣٤٠.

(٧) كسر أصنام الجاهلية، به تصحيح ومقدمه اقاي محمد تقي دانش بثروه، طهران. ١٣٤٠.

(٨) الترجمات الفارسية لكتاب المشاعر وكتاب الحكمة العرشية، بقلم السيد غلام حسين آهني، اصفهان ١٣٤٠و ١٣٤١، ولها في الغالب طابع التفسير.

(٩) كتاب المشاعر، المتن العربي والترجمة الفارسية مع ترجمة فرنسية ومقدمة من السيد هنري كوربان، طهران.١٣٤٢ان هذا الكتاب الهام الذي يضم أفكار ملا صدرا في موضوع الوجود شرح عدة مرات، وقد صحح السيد جلال الدين الاشتياني شرح ملا جعفر لنكرودي وسينشره قريباً.

الفعاليات تأتي نتيجة تؤكدها المداولات وتبادل الآراء المتعددة، هي أن انبعاثاً في الحكمة الإلهية الإسلامية على شُرُف التكون، انبعاثاً ينطلق من آثارِ حكيم كان هو نفسه مجدداً حقيقياً.

١ - سيرة ملا صدرا

ولد صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي–الذي يُعرف غالباً بلقبه المختص به «ملا صدرا» أو «صدر المتألهين» – في شيراز. أما تاريخ ولادته فلم يكن محدداً حتى فترة متأخرة، حين ظهرت في حاشية نسخة كانت منقولةَ – كما سبقت الإشارة – عن النسخة الأصلية الأولى، عبارة كان كتبها ملا صدرا تعليقاً على موضوع وارد في المتن، وفيها يقول: «أُفيض عليَّ هذا الموضوع ساعة طلوع الشمس من يوم الجمعة السابع من جمادى الأولى من سنة (١٠٣٧هـ)، وكان لي من العمر ثمان وخمسون سنة»[١٠]. وبعملية حسابية بسيطة يتضح أن ملا صدرا وُلد حوالي سنة (٩٧٩) أو (٩٨٠هـ) (١٥٧٣ - ١٥٧٢م)، وأن تاريخ ولادته هذا، وتاريخ رحلته عن هذا العالم، هما التاريخان الوحيدان

راجع بشأن المراجع باللغة الفرنسية الصفحات التي ترجمها السيد هنري كوربان عن كتاب الحكمة العرشية في:

La Terre Celeste et Corps de Resurrection de l'Iran Mazdeen a Iran Shi'ite, Paris, 1961

ص ٢٥٧، ٢٥٨وكذلك مقالة السيد كوربان:

Le Theme de la Resurrection dans le Commentaire de Molla Sadra Shirazi sur la Theosophie orientale de Sohrawardi; Shaykh al-Isharag

المقرر أن تنشر في كراس ذكرى ملا صدرا الذي سينشره المجمع الإيراني في كلكتا.

راجع بشأن شرح أصول الكافي تقرير السيد كوربان (سنة ١٩٦٣ ١٩٥٢م) في:

Annuaire de l'Ecole Pratirue des Hautes - Etudes, Section des Sciences Religieuses

(١٠) اكتشف هذه الحاشية السيد محمد حسين الطباطبائي اثناء تصحيح متون الأشعار. وقد ذكرت هذه الحاشية ضمن مذكرة أخرى كتبها ملا صدرا على كتابه، في النسخة التي نقلت سنة ١١٩٧عن النسخة الأصلية المفقودة اليوم. راجع مقدمة الدكتور السيد حسين نصر لرسالة الأصول الثلاثة، ص ٢، الحاشية٢.

اللذان يمكن التيقّن منهما في سيرة حياته.

إن ما في حياة ملا صدرا من جمال وجلال ليس في الظروف والأوضاع الخارجية، بل إن العوامل الخارجية لم يكن لها في حياته إلاّ دور مقلق نتاجُه الاضطراب وعدم الاستقرار، و لم تيسر له حياة رافهة مجللة. إن ترجمة شخص مثل ملا صدرا تُلتَمس في الواقع في منحنيات حياته الباطنية، في تطورات تفكيره، وتأليف مصنفاته، في تعاليمه، وفي رابطته بتلاميذه الذين خلفوا بدورهم آثاراً كانت تسمح لأستاذهم أن يفتخر بها.

المراحل الثلاث لحياة الشيرازي

في حياة صدر الدين ثلاث مراحل واضحة يمكن تمييز كل منها من سواها. كان أبوه، وهو من المرموقين، على حال من اليسار تمكنه من أن يوفر لابنه كل ما تتطلبه تربيته وتعليمه، كما أن الابن، بما كان له من نبوغ، واستعداد فكري، وصفات خلقية، وهب نفسه، كذلك، لهذه التعاليم. و لم تكن أصفهان في هذه الفترة عاصمة الصوفيين السياسية فحسب، بل كانت تُعد كذلك مركز الحياة العملية في إيران: فقد كانت مدارسها - التي لا يزال بعضها مستمراً حتى اليوم - في أوج فعاليتها، وكان أكبر العلماء قد اجتمعوا فيها، وقد شملت تعاليمهم مختلف شُعب العلوم والمعارف، لذا كان طبيعياً أن يترك صدر الدين موطنه الأصلي شيراز وأن يؤم أصفهان ليكمل فيها مرحلة تحصيله. وهنا، يجب أن لا نقيس المرحلة الدراسية، في ذلك الزمان، ببرامج الجامعات الحديثة، حيث يمكن بعد بضع سنوات الحصول على «الليسانس» والدكتوراه، لأن مرحلة درسٍ ما، كانت تستغرق قسماً كبيراً من عمر الإنسان،

بل لعلها كانت تقتضي أن يصرف المرء على بعض العلوم، التي يؤمل أن يتعمق فيها عمره كله. إن مرتبة الاجتهاد كانت تحتاج إلى عشرين سنة على الأقل.

أساتذة الشيرازي أو المرحلة الأولى

كان لصدر الدين في أصفهان ثلاثة معلمين احتلت أسماؤهم مكاناً وشهرة في تاريخ إيران الفكري والمعنوي. ففي المرحلة الأولى درس ملا صدرا على الشيخ بهاء الدين العاملي (الذي يدعى عادة الشيخ البهائي وفاته ١٠٣٠)[١١] العلوم الإسلامية النقلية كالتفسير والحديث عند الشيعة والفقه وسواها حتى أجازه فيها. وكان الشيخ البهائي يُظهر طوال حياته صداقة ومودّة بالغتين نحو ميرداماد (توفي ١٠٤٠) الأستاذ الذي سبقت الإشارة إليه في مقدمة هذه المقالة، والذي كان تلاميذه يدعونه المعلم الثالث بعد أرسطو المعلم الأول والفارابي المعلم الثاني[١٢] والذي كان يرى–كالسهروردي–أن الفلسفة التي لا تؤدي إلى كشف معنوي وتحليل عرفاني إنما هي عبث وجهد مضيع. ميرداماد هذا هو الذي كان موجّهاً ملا صدرا في فترة تحصيله وأستاذه في الفلسفة النظرية.

ثم إن صدر الدين– مع أن الشواهد على هذا الأمر ليست دقيقة تماماً–كان تلميذاً لشخصية عجيبة غير عادية هي شخصية «مير أبو القاسم فندرسكي». ففي هذا الوقت من الزمن كان التنقل بين إيران والهند متواصلاً ساعد عليه وسهل منه إصلاحات «أكبر» الدينية،

---

(١١) راجع عن الشيخ البهائي المراجع الواردة في مقدمة الدكتور السيد حسين نصر، ص ٣، الحاشية٣.

(١٢) راجع مقالة السيد كوربان في:
Melanges ,Louis Massgon ,Vol I ,Domas Confessions Exactirues de Mir Damad Maitre de Theologie a Ispahan.

وكان الفلاسفة الإيرانيون، وبخاصة منهم أتباع مدرسة السهروردي الإشراقية، كثيرين في بلاط أكبر، ولقد كان لمير أبو القاسم فندرسكي دور فعّال في حركة ترجمة المتون السانسكريتية إلى الفارسية التي كانت لها أهمية كبرى من الناحية الثقافية، وبواسطة هذه الترجمات بدأ المذهب الهندوكي يتكلم بلغة المتصوفة الفرس (لا ننس أن انكتيل دوبرون Duperron–Anruetil كان يعرف «الأوبانيشادات» بصورة ترجماتها الفارسية). ومع ذكر اسم هذا الاستاذ من أساتذة ملا صدرا، يمكننا أن نتخذ فكرة عن المعارف التي اكتسبها في المرحلة الأولى من عمره، مرحلة التلمذة من حياته.

المرحلة الثانية من حياة الشيرازي

وتبدأ الآن المرحلة الثانية. هنا يجب ألاّ يُظنّ أن الظروف كانت ملائمة، وخاصة لمن يتبع أفكاره وانفعالاته الداخلية الخاصة بصورة مستمرة لا تعرف المساومة. بل، ويعلم أنه كلما ازداد تقدماً ازداد يقيناً بأنه سيواجه خصومة المقلدين وأتباع الظواهر. لقد عانى ملا صدرا مثل هذه التجربة القاسية، كما يتضح من بضع جمل من كتابه الرئيسي حيث يقول(١٣): "في العهد الماضي، صرفت قواي منذ مطلع شبابي للفلسفة الإلهية، فاطلعت في حدود ما أمكنني على مؤلفات الحكماء السابقين وبعدهم الفضلاء اللاحقين، ووقفت على نتائج إلهاماتهم ونظرياتهم، وأفدت من إبداعهم وأسرارهم، ولخّصت ما وقعت عليه من كتب اليونان وأعلام المعلمين، مختاراً اللباب من كل باب من أبوابها، ومتحاشياً الإطالة والإطناب (ص٤) ... إلاّ أن عوائق كانت تمنع من

---

(١٣) نقلاً عن طبعة أسفار العلامة الطباطبائي . أرقام الصفحات في المتن.

الوصول إلى هذا الغرض، وكانت الأيام تمضي واحداً بعد آخر دون أن أبلغ هدفي...(ص٤).

ولما شاهدت عداوة الدهر في أخلاق الجهلة والأراذل، ورأيت شمول الجهالة والضلالة وسوء الأحوال والأوضاع وقبح الناس، وبليت بقوم إمكانية الفهم فيهم معدومة، وعيونهم تلقاء أنوار الحكمة وأسرارها عمياء ... (ص٤) قادني انكسار الخاطر، وجمود الطبيعة أمام عداوة الزمان، ومناوأة الأيام، إلى أن أختار الانزواء في بعض نواحي الديار، وأن أختفي كسير القلب في دنيا النكران وخمول الذكر... (ص٦) واخترت كما أمر سيدي ومولاي ومعتمدي، أول الأئمة والأوصياء وأبو الشهداء الأولياء، قسيم الجنة والنار، طريق التقية... » (ص٧).

إن الوضع الذي كان للملا صدرا في ذلك العهد، لم يكن - كما لعله كان يظن- وقفاً عليه وحده، بل إن فلسفته أيضاً كانت بدورها تواجه وضعاً معقداً مؤسفاً كان يواجهه كل جيل، والسبب في ذلك، أن غايته في الحياة، التي سنتحدث عن نتائجها فيما بعد، إنما كانت تعليم التشيّع بمعنى جامع، لذا لم يكن له سبيل للتخلص من كيد الجهلة سوى أن يفارق حياة أصفهان الجيّاشة ليلجأ إلى مكان مترو بعيد، وكان هذا المكان الذي اختاره لخلوته قرية «كُهَك» على بعد ثلاثين كيلومتراً إلى الجنوب الشرقي من مدينة «قم».

الطبيعة العرفانية «لكُهَك»

إذا غادر المرء «قم» في اتجاه «أصفهان»، فإن عليه بعد مسيرة كيلومترات عدة أن ينحرف عن الجادة ليسلك شرقاً طريقاً ضيّقة تنتهي

به، بعد حوالى خمسة عشر كيلومتراً صحراوية، إلى سلسلة من الجبال، حيث يتراءى وادٍ مرتفع يعود بالمشاهد إلى خاصة التضاد التي هي من ميزات طبيعة إيران، وكلما أوغل المرء في قلب الوادي تنحّى طابع الصحراء الجاف ليخلي مكانه لخضرة النباتات النامية.

إن «كُهَك» مجموعة من بساتين عدة يقوم بجانبها مسجد صغير من القرن الحادي عشر غريب التصميم والهندسة، وفيها قلعة قديمة جد شاعرية، وضريح مكتمل الهندسة لسيدة من سلالة الأئمة يطلق عليه ضريح المعصومة. وإن عندي الآن صورة واضحة عن هذه المجموعة كلها لأنني استطعت أن أشاهد تلك الطبيعة التي فيها غرق في عظمة الوحدة حوالى تسع أو إحدى عشرة سنة للتأمل والتفكير، فقد زرت مؤخراً تلك الطبيعة بصحبة صديقين إيرانيين عزيزين. إلاّ أن من الواجب على من يريد أن يدرك جميع الأوصاف والأحوال العرفانية لهذه الديار، ألاّ يسلك في طريق عودته إلى «قم» الجادة الأصلية، بل أن يتجه إلى الشرق مرة أخرى في الطريق التي تنتهي إلى قرية «جمكران» ليصل إلى حرم يُنسَب إلى من كان منذ أكثر من عشرة قرون التاريخ السري للوجدان الشيعي، أعني الامام الثاني عشر الغائب. هناك كنا موقنين أننا سنجد في الغيبة كل الزوار الذين أمّوا ذلك المكان قبلنا، لا ميرداماد ولا ملا صدرا ولا الملا محسن فيض ولا القاضي سعيد القمي فقط، بل كذلك جميع أولئك الذين صنعوا الفكر الشيعي، جيلاً بعد جيل، مع كل ما يتفرد به من معانٍ في تاريخ الإنسان.

المرحلة الثالثة من حياة الشيرازي

إلاّ أن هذه الرحبات التي تقوم في جنباتها نقاط وعلائم عرفانية،

والتي تقوم منها قبة حرم «قم» المشعة مقام القطب والمركز، ما عتم ملا صدرا أن اضطر مرة أخرى إلى مفارقتها، وهنا بدأت المرحلة الثالثة من حياته. وخلال تلك السنوات التسع، أو الإحدى عشرة، التي قضاها ملا صدرا في «كُهَك»، توصّل إلى كشف الحقائق المعنوية، وبلغ مقام المشاهدة الذي ليست الفلسفة إلاّ مقدمة ضرورية له، وليست في نظره ونظر جميع أتباع مدرسته إلاّ عملاً عقيماً، ومحاولة واهية عابثة، إذا لم تنته إلى هذا المقام.

إن إنساناً في مقام ملا صدرا أو شخصيته، لا يستطيع، مهما حاول أن ينجح في إخفاء سر خلوته واعتزاله، أن يحد شهرته من أن تتسع وتنتشر، ولذا لم يستطع ملا صدرا أيضاً أن يمنع التلامذة والمريدين من أن يطبقوا عليه ويقبلوا على مجالسه، ولقد حلّت تلك اللحظة حين صمم والي مقاطعة «فارس» الله وردي خان[١٤] على بناء مدرسة كبيرة في شيراز، واستدعى ملا صدرا بموافقة الشاه عباس الثاني طالباً منه العودة إلى بلده الأول والتدريس في المدرسة الجديدة. إن الغرفة التي كان ملا صدرا يعلّم فيها لا تزال مشاهدتها في تلك المدرسة المعروفة اليوم باسم «مدرسة خان» ممكنة، وليس عجباً أن تصبح شيراز بسرعة، بسبب انتقال صدر الدين إليها، مركزاً علمياً كبيراً كأصفهان.

كان «الأستاذ» يعيش في تلك المدينة، مستغرقاً في التعليم وإعداد

---

(١٤) الله وردي خان خلفه ابنه إمام قلي خان الذي ولي أمور مقاطعة فارس منذ سنة ١٠٠٣ وتوفي سنة ١٠٢١. راجع مقدمة السيد دانش بژروه لكتاب «كسر أصنام الجاهلية» ص ٢ فيما بعد. يمكن الاعتراف أن ملا صدرا اتى شيراز بين ١٠٠٣ و ١٠١٠، فبناءً على هذا مارس التدريس قريباً من أربعين سنة. ولكن السيد دانش بژروه استناداً إلى بعض السنوات المذكورة في سيرة ملا محسن فيض التي أوردها السيد محمد مشكواة في مقدمة الجزء الرابع من كتاب «المحجة البيضاء» (طهران ١٣٣٩ش ١٨٦٠م) أخّر تاريخ مجيء ملا صدرا شيراز حتى سنة ١٠٤٢. والحق أن هذا التاريخ متاخر، ومن المحتمل أن تكون الحقيقة بين هاتين السنتين، ولا يمكن الدخول في بحث التفاصيل في هذا الموضوع، للأسف.

الطلبة وتوجيههم، وفي تأليف كتب بقي بعضها ناقصاً للأسف، وأن التعاليم الأخلاقية الرفيعة التي كان يعلمها طلابه والتي ظلّ هو يعيشها ويطبقها، لخير وسيلة لتعريف شخصيته وهذه التعاليم تتلخص جميعاً في أربعة قواعد سنّها لكل من يريد أن يخوض في طرق المعنويات، هي: التخلي عن حب اكتساب الثروة، ترك طلب الجاه الدنيوي، البعد عن التقليد الأعمى، واجتناب كل نوع من أنواع المعاصي[١٥].

ومع ما أنجز ملا صدرا من أعمال عظيمة، استطاع الحج سبع مرات إلى بيت الله، وفي عودته من حجته السابقة عام (١٠٥٠هـ) وافته منيته في البصرة وفيها دُفن.

٢ - مبنى آثار ملا صدرا

إن المؤلفات التي تجعل هذا المفكر العميق المثالي بحق، حاضراً بيننا مستمراً في حياتنا، عظيمة جداً، وقد بلغ مجموعها تقريباً حتى القرن الأخير أربعين مجلداً بطبع حجري[١٦]. بعض هذه الكتب يشتمل على مئة صفحة، وبعضها الآخر يضم مئات الأوراق، إن جميع موضوعات الفلسفة الإسلامية قد بُحثت في هذه الكتابات، وأن بعض كتبه هي نتيجة بحوثه الشخصية الخالصة، كما أن بعضاً آخر منها تفاسير وشروح، إلاّ أن يوسع دائرة الشرح والتفسير في هذه الكتب ويضمنها من الآراء والتفاصيل المبتكرة ما يقتضي أن نعدها أيضاً في زمرة آثاره الخاصة.

لقد شرح ملا صدرا رائعة ابن سينا كتاب «الشفاء»[١٧]، وشرح

(١٥) راجع كسر أصنام الجاهلية، ص ١٣٣.
(١٦) راجع فهرست المراجع التي ذكرها السيد جلال الدين الآشتياني في كتاب: ترجمة ملا صدرا وآراؤه الفلسفية، ص٢٢٥ – ٢١٠.
(١٧) طبع شرحه في المجلد الثاني من الطبعة الحجرية لكتاب الشفاء، طهران ١٣٠٣.

أهم آثار السهروردي «حكمة الإشراق»(١٨)، وفي شرحه لكتاب «أصول الكافي» أحد كتب الشيعة الأساسية والذي يضم تعاليم أئمة الشيعة(ع) (١٩) شرع ملا صدرا في وضع مجموعة واقعية لفلسفة شيعية، إلاّ أن الزمن لم يمهله للأسف حتى يتمّها(٢٠)، كذلك كتب تفسيراً لعديد من سُوَر القرآن الكريم(٢١) تحرّى فيه المعنى الباطني والمعنوي أو العرفاني للآيات، وهذا التفسير يمثل مع التفاسير الأخرى التي كتبها أسلافه وأخلافه، منبعاً أساسياً للتفكير الفلسفي الإسلامي في التفسير المعنوي للقرآن. وسنرى بعد قليل لمَ يجب أن يكون الوضع هكذا، وبخاصة في التشيع.

أما المجموعة التي ضمنها ملا صدرا ثمرة جهوده وتحقيقاته وتأملاته جميعاً فكتاب شهير سمّاه «كتاب الأسفار الأربعة العقلية»، وهو أثر نفيس ضخم يضم في طبعته الحجرية القديمة أكثر من ألف ورقة مطبوعة الوجهين، وهذا السفر هو الذي ولّد على الأكثر إعجاب المريدين والمفسرين وانفعالهم وحبهم. إن شروح هذا الكتاب تؤلف

(١٨) لقد طبعنا في الجزء الثاني من منشورات «المعهد الفرنسي الإيراني»، طهران (١٩٥٢) (١٣٣١) متناً منقحاً من كتاب حكمة الإشراق. كما إن السيد جلال الدين الآشتياني يعمل الآن في تصحيح حاشية ملا صدرا. راجع بشأن هذه الحواشي مقالتنا:
Le Theme de la Resurrection dans le Commentaire de Molla Sadra Shirazi sur la Theosophie Orientale de Sohrawardi' Shaykh al-Ishrag.

(١٩) طبع السيد محمد أخوندي مؤخراً كتاب الكليني الكبير طبعتين إحداهما تضم المتن العربي صرفاً في ثمانية مجلدات، طهران (١٣٣٤ش) (١٩٥٥م) والثانية تضم المتن العربي مع ترجمة فارسية وشرح بالفارسية بقلم آية الله محمد باقر كمره اي ظهر منها منذ (١٣٤٠ش) (١٩٦١م) حتى الآن (١٩٦٢م) ثلاثة مجلدات.

(٢٠) أتيحت للملا صدرا الفرصة لأن يشرح كتاب العقل وكتاب التوحيد فقط وبداية كتاب الحجة (الذي يضم تعاليم الأئمة بشأن مسألتي النبوة والإمامة)، ومع أنه لم يستطع أن يشرح أكثر من نحو العشر فقط من هذا الكتاب الأساسي في الفكر الشيعي، فإن الطبعة الحجرية التي نشرت في طهران من هذا الكتاب، تضم أكثر من ٤٥٠ ورقة مليئة الوجهين.

(٢١) طبعت مجموعة هذه التفاسير ضمن الطبعة الحجرية لتفسيره في شيراز سنة (١٩٤٣) ١٣٢٢ولا يمكن أن نفصل عن هذا التفسير كتابيه الأخيرين: مفاتيح الغيب (الذي طبع مع شرح أصول الكافي) وأسرار الآيات، وسنعود بعداً لهذين الكتابين.

مجموعة مجللة عظيمة تبدأ بشروح اثنين من أشهر تلامذته المباشرين كانا في الوقت نفسه صهرين له أيضاً، هما ملا محسن فيض وعبد الرزاق اللاهيجي، وتستمر جيلاً بعد جيل حتى العصر الحاضر) مجتازة في القرن الماضي الملا عبد الله والملا علي الزنوزي، وحاجي ملا هادي السبزواري وسواهم(٢٢).

إن الموضوعات التي طرحها الشيخ أحمد الأحسائي والمدرسة الشيخية لا يمكن فهمها دون معرفة آثار ملا صدرا معرفة كاملة، ولذا لم يفهم هذه الموضوعات أولئك الفقهاء الذين لا يحاولون الوصول إلى مكان يصعب عليهم بلوغه (في رأيي أن «كوبينو» هو أول شخص في العالم الغربي، بل ولمدة طويلة هو الشخص الوحيد، الذي عرّف هذه الفئة الكبيرة من المفكرين في ملحق كتابه «تاريخ الأديان والفلسفات في آسيا المركزية»، لذا يجب أن يَشفع إعجابهُ وحبه لأخطائه الصغيرة والكبيرة الناتجة عن نقصان المراجع لديه) .

وباختصار، يجب القول إن التحقيق العميق في وضع الشيعة الفلسفي دون معرفةٍ لآثار ملا صدرا وأفكاره، أمر متعذر، لأن لهذا الوضع من أوله إلى آخره ارتباطاً بتفكير ملا صدرا. ترى، أية إرادة عميقة كانت تحرك ملا صدرا طوال مدة حياته؟ إننا نستطيع أن نجد علائمها في مقدمة كتابه الكبير، تلك المجموعة التي تسمح لنا بأن نقول: إن ملا صدرا هو لإيران قديس توماها الأكويني لو كان القديس توما يستطيع في الوقت نفسه أن يكون عارفاً وحكيماً مثل ياكوب بوهمه، إلاَّ أن مثل هذا التركيب لا يمكن أن يتحقق إلاَّ في إيران وحدها.

---

(٢٢) كتب ستة أو سبعة شروح على (المشاعر، والحكمة العرشية)، وقد شرح حاجي ملا هادي السبزواري الشواهد الربوبية والأسفار بصورة مفصلة. راجع كذلك مقدمة السيد دانش بثروه على كسر الأصنام، ص ٢٣فما بعد.

الاتحاد بين التأمل النظري والشهود العرفاني عند ملا صدرا

إن عبارة (الشيعي الجامع) تعلن للفيلسوف الباعث على صراع معنوي في جبهتين، الصراع الذي هو لأول وهلة مع نفسه، ثم بالتالي صراعه مع القوى المظلمة لعالم خارجي عدو مناوىء. ولقد تحمّل ملا صدرا الوجه الأول لهذا الصراع المعنوي في سنوات وحدته في قرية كُهَك، وفي هذا الصراع كان الموضوع الرئيسي للغاية من حياة ملا صدرا الخاصة والتطور الذي سينتهي به إليه قدره، واجتيازه التأمل النظري الفلسفي إلى اليقين التجريبي الذي يتذوقه العرفاء، ففلسفة حقيقية واقعية لا يمكن أن تقوم ما لم يقم اتحاد بين هذين وما لم ينته التأمل النظري إلى يقين العارف. إن كل القصد من المعنوية الإشراقية لم يكن، منذ عهد السهروردي، إلاّ هذا فقط، أما عند ملا صدرا كما هو الحال عند أسلافه وعند أتباعه من بعده فإن هذا الاتحاد إنما يحدث بالفطرة في المعنوية الشيعية. ومن الأفضل أن ندرس هذا الموضوع بدقة أكثر.

مفهوم الإشراق في الفلسفة الإيرانية

إن كلمة (الإشراق) التي كان لها في الفلسفة الإيرانية تاريخ عجيب، استُعملت في القرن الهجري السادس على يد السهروردي لبيان حكمة الإيرانيين القدامى التي كان يريد أن يحييها. ان الكلمة تعني جلال طلوع الشمس، كما تعني في الوقت نفسه النور الذي يضيء الأسحار، النور الذي تتلقاه الموجودات في تلك الدقائق من بياض الفجر. كذلك تعني هذه الكلمة منطلق هذا النور ومبدأه، أي الشرق مكاناً وزماناً. والآن يجب نقل هذه التصورات كلها إلى عالم ما وراء المحسوسات،

وأن نفسر المشرق بعالم النور، والموجودات النورانية، وضياء الفجر الذي يشرق من سلسلة العقول على نفوس الأفراد المبعدين في مغرب عالم الظلام. إن هذه الحكمة التي تنبع من مشرق الروح، والتي سميت شرقية وفقاً لهذه (الجغرافيا العرفانية) ليست فلسفة، وليست علم إلهيات (ثيولوجي) بالمفهوم الذي تستعمل فيه هاتان الكلمتان اليوم في الغرب، حيث يرون فيهما طاقتين مختلفتين متمايزتين، وحيث يتناولون بالبحث ما بينهما من رابطة ليمكن اتخاذ رأي ما لمصلحة أحدهما.

إن هذه الحكمة المشرقية أو الإشراقية إنما هي حكمة إلهية ترادف بدقة الكلمة اليونانية ثيوصوفيا TheoSophia، هذه الحكمة تقود أتباعها من علم الفلسفة الانتزاعي، الذي هو العلم بواسطة الصور أو المفاهيم، والذي هو العلم الصوري، إلى المشاهدة المباشرة والإشراق الحضوري الذي يطلع من مشرق الروح. هذا العلم الذي ليس بعدُ صوراً، بل علم حضوري، هو علم مشرقي، لأنه إشراقي، وعلم إشراقي لأنه مشرقي. هذا هو المعنى العرفاني لكلمتي مشرق ومشرقي حين يدور الحديث على حكمة الإشراق، وهذه الحكمة هي التي عُني زرادشت وحكماء إيران القدامى كما يقول السهرودي بتعليمها.

إن كلمة «الإشراقيين» تقابل في اصطلاح اليوم «المشائين» وترادف «الأفلاطونيين» أو«الأفلاطونيين المحدثين»، وتاريخ أفلاطونيّي إيران الإسلامية الحديثين هؤلاء طويل. إن هؤلاء الحكماء مرتبطون بتلك الأسرة التي يرتبط بها الأفلاطونيون الحديثون في كل مكان وفي كل زمان. العلمُ الإشراقي أي العلم بتلك اللحظة التي يطلع فيها نور المشرق على الروح، أو مبدأ الروح، قبل ورودها على هذه النشأة الترابية، هو

التجربة التي حظي بها ملا صدرا في وحدته المهيبة في كُهَك.

يقول في مقدمة كتابه الكبير (الأسفار ص٨) «حين بقيت مدة طويلة على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال، اشتعلت نفسي إثر المجاهدة الطويلة بالنور، وفاض على قلبي نتيجة الرياضات الكثيرة التهابٌ قوي وأنوار ملكوتية، وانحلّت عقدة أسرار الجبروت، وتبعتها الأنوار الأحدية. لقد أحاطت به الألطاف الإلهية، ووقفتُ على أسرارٍ ما كنتُ قد أدركتها بعد، وانكشفت لي رموز لم يستطع أي برهان حتى الآن أن يكشفها لي، بل إن ما كنت قد تعلمته عن طريق البرهان، شاهدته الآن ورأيته عياناً مع زوائد وإضافات» (يجب أن يلاحظ أن الطريقة التي اتخذت لبيان هذه التجزئة المعنوية، تنطبق تماماً على طريقة السهروردي وميرداماد وأن هذا التعيين اليقيني لا يستند إلى استدلال منطقي، بل إن منشأه الحضور المباشر الذي يُتذوق بصورة شخصية خاصة، وفي بعض الموارد بالمشاهدة).

ويتابع ملا صدرا (ص٨) «لقد انبسط عقلي باعتبار جوارحه الظاهرية وغدا ماءً سيالاً يفيض، أمّا باعتبار باطن تعقلاته فقد انقبض لطلاب الحقيقة وصار بحراً مواجاً. فصنفت عندئذ كتاباً إلهياً للسالكين العاملين على تحصيل الكمال، وجلوت الحكمة الربانية لطالبي أسرار حضرة ذي الجلال والإكرام».

السفر كمفهوم عرفاني

إن هذا الكتاب هو مجموعة آثار ملا صدرا، وقد سمّاه «الأسفار العقلية الأربعة». ماذا كان قصده من هذا العنوان؟ لقد أوضح هو

نفسه هذا الأمر في ختام مقدمة الكتاب. إن هذا العنوان مستمد من المصطلحات العرفانية الإسلامية المتداولة. فالسَفَر الأول يبدأ من عالم الخلق وينتهي إلى الحق (من الخلق إلى الحق)، وفي هذا السفر يُبحث تركيب الموجودات، والطبيعيات، والمادة والصورة والجوهر والعرض، ويرتقي السالك إلى مرتبة عالم الحقائق الإلهية غير المحسوسة. وبناءً على هذا فإن السفر الثاني هو من الحق (في الحق بالحق). وفي هذا السفر لا يبعد السالك عن مرحلة ما بعد الطبيعة، بل يتعرّف إلى علم الإلهيات والمسائل المتعلقة بالذات والأسماء والصفات الإلهية. أما السفر الثالث فهو رحلة فكرية ولكن في عكس السفر الأول، أي أنه عودة من (الحق إلى الخلق بالحق). إن هذا السفر يتتبع مراتب صدور الموجودات عن أنور الأنوار، ويعرّف السالك إلى العلم بمراتب العقول والعوالم الغيبية التي تحتل ما فوق عالم المحسوسات، ويبحث في علم التكوين والملائكة. وأخيراً فالسفر يتم بواسطة الله في العالم المخلوق نفسه (بالحق في الخلق)، ويدور حول معرفة النفس أو الضمير الداخلي (العلم المشرقي) وحول التوحيد بمعناه الباطني، أي وحدة الوجود بمعنى (من عرف نفسه فقد عرف ربه)، وكذلك حول مسألة المعاد، أي جميع العوالم اللامتناهية التي تنكشف للإنسان بانفتاح باب الموت أمامه[٢٣].

شيعية فكر ملا صدرا

إنه لمن المستحيل أن يستطيع الإنسان في بضع كلمات أن يعرض أكثر من فكرة تصورية عامة عن هذه المجموعة التي أقام فيها ملا صدرا بناءً مجللاً للفكر الإيراني. إننا إذا أردنا أن نحكم عليه بعين المؤرخ،

(٢٣) الأسفار طبعة العلامة الطباطبائي، المجلد الأول ص ١٣فما بعد، مع تحقيق حاجي ملا هادي السبزواري الوارد في حواشي الصفحات ١٣حتى ١٨.

فيجب بصورة عامة أن نقول دون شك إننا مع ملا صدرا أمام واحد من أتباع مدرسة ابن سينا. لقد كان يعرف آثار الشيخ الرئيس عن قرب، وقد شرحها، إلاّ أن ملا صدرا هو في الوقت نفسه فيلسوف سينائي مع التفسير الإشراقي متأثراً بأفكار السهروردي، تأثراً لا ينعدم فيه فقط كل ما بين ابن سينا والسهروردي من فاصلة وبُعد، بل إن ملا صدرا نفسه تعبير مشخّص عن الإلهيات الإشراقية. كذلك تأثر هذا الفيلسوف السينائي الإشراقي تأثراً عميقاً بمعتقدات حكيم الأندلس الكبير، والعارف الذي هو من أكبر عرفاء التاريخ كله، محيي الدين ابن عربي (المتوفى ٦٣٨). وإنه لمن الواجب في هذا الموضوع أن يجري في إيران تحقيق حول ما يمكن تسميته «التشيع السري» لابن عربي[٢٤]. لأن في حلّ هذه المسألة أخيراً إمكان الوصول إلى مفتاح جميع الموضوعات.

إن ملا صدرا هو أكثر من أي شيء مفكرٌ شيعي متأثر تمام التأثر بتعاليم أئمة الشيعة(ع)، ومؤمن بالإسلام بصورته التي تنطلق من هذا الأساس. لذا، فإنه لمن العبث مهما يكن الأمر مستساغاً أن نهتم بذكر "منابعه" إذا كان قصدنا أن نحل جميع المسائل عن هذا الطريق. إننا نستطيع أن نسجل على ورقة كل الأقوال المرددة والإشارات والصور وكل ما نسميه «المنابع»، إلاّ أن حاصل هذه الأوراق جميعاً لن يكون قط ملا صدرا لو لم يكن هناك قبل كل شيء «ملا صدراً» ينظم هذه

(٢٤) إن الموضوع الذي هو صعب الحل تعريف شخص خاتم الولاية الذي يرى الشيعة أنه يستطيع أن يكون إماماً فقط، بينما يعده ابن عربي المسيح (ع). وقد بحث هذا الأمر بصورة مفصلة السيد حيدر الآملي أحد أهم أتباع ابن عربي وشارحيه من الشيعة في كتاب «جامع الأسرار» وفي شرحه للنصوص، حيث عدم الترابط في نظرية ابن عربي حول هذا الموضوع، إلاّ أن هذه المسألة تحتاج إلى تحقيقات اخرى . راجع تقريرنا في:
Annauaire de l'Ecole des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses
السنة ١٩٦٣، ١٩٦٢ومقالتنا عن السيد حيدر الآملي:
Haydar Amoli (VIII–XIv siecle) Theologien shi'ite de Soufisme
مجموعة المقالات التحقيقية الاستشراقية المهداة إلى البروفسور هنري ماسه. طهران ١٣٤٢ش)١٩٦٣م(ص١٠١، ٧٢.

«المنابع» في بناء ليس سواه من يستطيع أن يقيمه ويعليه. إن محور هذا البناء هو عقائد أئمة الشيعة(ع) كما هو الحال في «أصول الكافي» للكليني، ومن هنا إن ملا صدرا ينتقل إلى صراعه المعنوي الآخر، الصراع ضد اللاأدريين المتقدسين والقشريين، وأولئك الذين كان لهم من الدين تعبير ظاهري فقط، إن نوايا ملا صدرا ومقاصده الصريحة عون على فهم الوضع الفلسفي للتشيع، وكذلك على إدراك أهمية آثار ملا صدرا في الفكر الشيعي في الأيام السالفة وفي العهد الحاضر.

٣ ـ المفكر الشيعي

ما هو الفكر الشيعي في نظر العرفاء، أي أولئك الذين ليسوا فقط يعترفون بما سمّي العرفان الشيعي، بل ويرون التشيع أي تعاليم الأئمة(ع) أساس العرفان والوجه الباطني للإسلام أو الإسلام الجامع، وكذلك الإسلام الحقيقي والمعنوي؟ يجب القول أولاً: إن هذا الموضوع لا يزال حتى الآن ولأسباب عديدة أمراً مجهولاً عند مؤرّخي الأديان. إن عقيدة الشيعة في نظر العرفاء هي التمييز بين الشريعة، أي وجه الدين الظاهري، وبين الحقيقة، أي الناحية المعنوية والعرفانية للوحي، التمييز بين الوجهين الخارجي والداخلي، أو بين الصورة والمعنى، وهو التمييز الذي ينطلق من التمييز بين النبوة والولاية. إن الكل متفقون على الأسباب والعلل الموجبة لظهور الأنبياء، هذه الموجودات فوق البشرية التي جعلها الإلهام الإلهي واسطة بين الذات الأحدية الخفية غير القابلة لأن تعرف، وبين الجهل أو عجز البشر. هناك ستة أنبياء ظهروا ممن كانوا مكلفين بأن يأتوا البشرية بناموس إلهي أو شريعة، وهؤلاء الأنبياء هم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد(ص) الذي يمثل كل منهم مرحلة

تتشكل من مجموعها دائرة النبوة، وأن نبي الإسلام(ص) هو خاتم هؤلاء الأنبياء، ولن يأتي بعده نبي يحمل للبشر شريعة جديدة.

إن نظرية الشيعة – وهي النظرية التي يبدأ ظهورها التاريخي لا في صحابة النبي الأدنين فقط، بل في أقوال الرسول الأكرم (ص) بشأن من كان أقرب الكل إليه، أي علي بن ابي طالب(ع) – نظرية الشيعة هذه تمثل الوجه الحزين لهذا الوضع، لأن التشيع يطرح هذا السؤال: إن الإنسان كان دائماً في سبيل خلاصه واتصاله بمبدئه محتاجاً للأنبياء، والآن وقد ظهر آخر نبي ولن يُبعَث بعدُ أي رسول فكيف يتصرف هذا الإنسان؟ كذلك يطرح هذا السؤال الذي يضارع السابق أهمية: إن الكتاب السماوي الذي يترل على نبي ما، ليس كتاباً عادياً تنحصر أهميته كالكتب الأخرى في معناه الظاهري وفي مدلول ألفاظه الموضوعية، أو يمكن الوقوف على كل ما فيه من معنى عن طريق علوم اللغة والمعاني والبيان أو عن طريق الجدل والمنطق، العكس هو الصحيح، فكتاب سماوي ما، كتاب ذو أعماق خفية، لا يمكن، بالاستناد إلى القياس، إدراك المعنى السري لمتنه وكلامه الإلهي. إن هذا المعنى يستطيع «أولئك الذين يعلمون» فقط أن ينقلوه إلى أولئك المجبَرين على قبول هذا الشاهد المعنوي. ولمّا كانت واقعية الوحي القرآني الجامعة ظاهرة وباطنة معاً، فيجب أن يكون ثمة بعد النبي شخص يكون "قيم القرآن"، ويستطيع أن يرشد الأشخاص إلى العلم الجامع في الكتاب السماوي. هذه تعاليم الأئمة(ع) وملا صدرا يشرحها فقط. إنه يؤمن استناداً إلى إلهيات الشيعة أنه تبدأ بعد دائرة النبوة دائرة الولاية، أو يمكن القول بطور أدق: إن النبوة التي انتهت هي نبوة تشريعية، نبوة نبي أتى بشريعة، إلاّ أن نبوة جديدة تحت اسم جديد هو(الولاية) لا تزال مستمرة، نبوة

غير تشريعية، ولكن أبدية ترتبط بالحقائق الداخلية الخفية، وتدعى النبوة الباطنية، هذه النبوة كانت موجودة منذ بداية البشرية، وستستمر حتى ظهور قائم القيامة.

أما القاعدة الحكمية لهذه العقيدة فيمكن أن نجدها في «الحقيقة المحمدية» أو «حقيقة النبوة الأبدية» التي هي ذات وجهين، ولها بسبب هذا نوعان من الظهور: الوجه الظاهري الذي يظهر في شخصية النبي الشارع، والوجه الباطني الذي يظهر في شخص الإمام. ويمكن القول بصورة عامة: إن المعصومين الأربعة عشر، أي النبي والسيدة فاطمة(ع) ابنته والأئمة الإثني عشر(ع) هم أشعة نور النبوة الأحدية. وبناءً على هذا، فالأئمة الاثنا عشر هم بالذات واحد، وشخصيتهم النورانية قد ظهرت منذ الأزل. لقد كان هؤلاء الأئمة في حيواتهم الدنيوية (قيّمي الكتاب)، وكانوا يرشدون مريديهم إلى فهم المعنى الجامع والباطني للكتاب السماوي (تشكل تعاليمهم في هذا المضمار مجموعة عظيمة تشمل مجلدات ضخمة الحجم).

وكما أن كمال النبوة التشريعية يجب أن يتجلى في وجود من هو على الأرض خاتم الأنبياء، فإن كمال الولاية التي هي باطن النبوة يجب أن يظهر في خاتم الولاية، في شخص الإمام الأول كوليّ عام وولاية مشتركة في جميع أدوار النبوة، وفي شخص الإمام الثاني عشر كخاتم للولاية المحمدية. إلاّ أن الإمام الثاني عشر الذي هو حاضر الآن وفي الزمان الماضي، والذي سيكشف ظهوره المعنى الباطني لكل الوحي السماوي منذ بداية الحياة البشرية على الكرة الأرضية حتى اليوم، لا يُرى في الوقت الحاضر. إن الفترة الزمانية التي نعيش فيها، هي فترة غيبته، وما دام البشر

غير قادرين على رؤيته فإن هذه الفترة ستظل مستمرة. لا شك في أن التشيع كان قد قدَّر مقدماً وتصوَّر أعمق تطورات البشرية، تماماً كما قدرها وتصورها الزردشتيون في شخصية سائوشيانت، والبوذيون في شخصية بوذا المستقبل أو بوذا مايتريا Maitreya والمسيحية المعنوية منذ بداية نهضة اليواخيميينJoachimites في القرن الثالث عشر في انتظار عهد حكومة الروح القدس.

استمرارية الفلسفة في إيران

ومهما يكن هذا الموضوع مبحوثاً بصورة سريعة، فإنه يبيّن لنا أن الفلسفة والمعنوية الإسلاميتين ليستا محدودتين بتلك الفئات الثلاث فقط التي تملأ اليوم الفصل الذي تخصصه تواريخ الفلسفة في العالم الغربي للفلسفة الإسلامية، أعني تلك الفئة التي أطلقوا عليها اسم الفلاسفة مستمدين اسمهم من سلوكهم اليوناني، والمتكلمين الذين هم جدليو علم الكلام من السنّة، وأخيراً المتصوفة. إننا نعلم الآن أنه كانت ثمة مدرسات أخرى، ونستطيع بصورة خاصة أن نقدّر لِمَ أُحييت الفلسفة بصورة مجللة رفيعة في إيران والعالم الشيعي خلال العهد الصوفي، بينما يسود الاعتقاد كل مكان في العالم الإسلامي. إن التطور الفلسفي انتهى مع ابن رشد في القرن الهجري السادس. إن محققاً يُوفَّق إلى أن يجد طريقاً إلى قلب الفكر الشيعي، سينكشف أمام عينيه أفق جديد، أفق لا شك في أن طرح مسألة وضع الفلسفة في الإسلام وارتباط الفلسفة بالمعتقدات الإسلامية خارج نطاقه وبمعزل عنه، خطأ فادح.

الشيرازي والفلسفة المبنية على الوحي

إننا نحسن الآن، وحيث يجب الانتقال من الظاهر إلى الباطن، إن جميع الأمور الخارجية المحسوسة، تنقلب إلى الرمز والتمثيل، ويتوقد الفكر وينبعث حتى يتجاوز نفسه كل لحظة ليرتقي ويتقدم في ليل عالم الرمز والتمثيل المظلم، لأن الرمز سكوت، سكوت يقول ولا يقول، إلاّ أنه ليس استعارة نفهمها ونحلها مرة واحدة إلى الأبد. إن السؤال الذي يجب أن يطرح أولاً هو التالي: هل يؤمن الإنسان أن للوحي السماوي معان داخلية، وأن هناك بالتالي إسلاماً باطنياً يُرشد ويهدي إليه الأئمة(ع) أو أن هذه العقيدة على العكس تهمَل من زاوية مذهب ظاهري تشريعي وتعد مستنكرة؟ إن الفلسفة في الحالة الأولى تجد نفسها في وطنها، ولكنها تتخذ صورة فلسفة مبنية على الوحي، أما في الحالة الثانية فلا يمكن الحديث عن الفلسفة. إلاّ أن الوضع المعقد المحزن الذي واجهه ملا صدرا وكثير من المفكرين قبله وبعده كالسيد حيدر الآملي مثلاً الذي كان يعيش قبله بثلاثة قرون هو أن هؤلاء المفكرين كانوا عرضة للحملات والتهم من قِبل أشخاص كانوا يسمون مثلهم شيعة. طبعاً إن هذا التناقض هو في الحقيقة ظاهري فقط، لأن هؤلاء الأشخاص وإن تسموا بالشيعة، إلاّ أنهم خفيت عليهم الأصول الرئيسية للتشيع، أعني مبدأ الاتحاد بين الظاهر والباطن اتحاداً غير قابل للانحلال، واختلطت في أذهانهم القواعد الشيعية بمعتقدات أخرى.

إن هذا الوضع المؤسف الذي كان السبب الأصلي لأن ينفي ملا صدرا نفسه نفياً اختيارياً في كهك بعيداً عن القيل والقال وعن هم المتعصبين القشريين الذين يرون إلى الظاهر فقط، قد خلّف أثره المليء

بالألم في كل مؤلفاته وآثاره. إنه مثلاً في مقدمة كتابه «الأسفار»[٢٥] يحكم على الجهلة الذين «لم يرتقِ فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها» إن هؤلاء الأشخاص في عدائهم للعرفان والفلسفة اللذين لم يفهموهما ينفون حتى أي نوع من أنواع فلسفة العلوم الدينية القديمة، رغم أن هذا يؤدي إلى أن لا يُفهم شيء من الأسرار الإلهية التي شرحها الأنبياء بصور من الرمز والتمثيل. إنهم يقولون: إن فلاسفة العرفان سقطوا في شبكة أوهامهم الإلهية. وفي رسالته «الأصول الثلاثة» (سه أصل) يخاطب ملا صدرا أحد هؤلاء الجهلة بحرارة مجللة قوية قائلاً: «ألا تفكر أن من الممكن أن يكون ثمة مغرور بالله مثلك؟ لو كان كل علم كما قد علمتَ أو كان يجب أن يؤخذ عن طريق النقل والمشيخة، فلمَ يَذم الحقُ تعالى في عدة مواضع من القرآن أولئك الذين يقلدون مشايخهم وآباءهم في المعتقدات ويعوّلون عليهم في الأصول الدينية؟ لئن كان يجب في كل علم أن يُتعلم بالطريق المتعارف عنِ أستاذ، فمن أي معلم بشري بالطريق المعهود تلقى أمير المؤمنين(ع) ما أُوثر عنه من علمه بقوله: «لو شئتُ لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب؟»[٢٦].

إذاً فملا صدرا يذكر المتن نفسه الذي ذكره السيد حيدر الآملي منذ ثلاثة قرون[٢٧]، والعرفاء يعتنقون المعنى الذي تتضمنه أبيات للإمام الرابع زين العابدين(ع) المتوفى سنة (٨٩٥) يقول فيها ما مضمونه:

إنـــي لأكتم مـــن علـــمـــي جـــواهـــره

كـــيلا يـــرى الحـــق ذو جهـــل فيفتتن

---

(٢٥) الأسفار، الطبعة المتقدم ذكرها، ص٧.

(٢٦) رسالة الأصول الثلاثة، طبع الدكتور السيد حسين نصر، بند ١٢٠، ص٨٣ ، ٨٢.

(٢٧) راجع بشأن هذا المتن الذي ذكره السيد حيدر الآملي مقالتنا:
Le Combat spirituel du Shi'isme Errons – Zahrbuel, XXX Zurich

وقــد تــقــدم في هذا أبــو حســن

إلى الــحسين وأوصى قبلــه الحسن

يــا رب جوهر عــلم لو أبــوح بــه

لقــيــل لي أنت ممــن يعــبد الوثنا

ولاستحــل رجــال مسـلمــون دمي

يــرون أقــبــح مــا يأتونــه حسنا

والآن يتساءل ملا صدرا: ما هو هذا العلم الذي يتحدث عنه الإمام في أبياته الحزينة، هذا العلم الرفيع الذي يعلو مدارك العامة ويجعل الإنسان في عين المسلم العادي كافراً وعابد صنم؟ إن الجواب عن هذا السؤال بسيط، ونجده في خطبة القاها في جمع بالقرب من مكة واحدٌ من أشهر صحابة الرسول(ص) هو عبد الله بن عباس وقال فيها: لو نقلت لكم ما أعلم من تفسير قول الله عز وجل ﴿**اللهُ الَّذي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ**﴾ لرجمتموني بالحجارة[٢٨]. إذاً فمن توفقه العناية الإلهية لإدراك الأسرار الخفية في الرسالة النبوية معرَّض لخطر الرجم من قِبَل الجهلة الغاضبين. ترى، هل ثمة حاجة لتعمّق أكثر في تحري علة هذا الوضع المختل المؤسف ومعرفة أسراره؟ هل ثمة تعليل آخر لأن أئمة الشيعة(ع) لم يكن حولهم قط أكثر من جمع قليل يعد على الأصابع من الأفذاذ والخلَّص؟

فبناءً على هذا، ليس من الصعب على ملا صدرا أن يوضح أن هذا

---

(٢٨) رسالة الأصول الثلاثة، البند ١٢١، ص ٨٣. راجع بشأن الاستناد إلى هذا المتن نقلاً عن السيد الآملي Spirituel Combatص ١٣وما بعدها.

العلم الذي يجعل الإنسان حذراً وعلى خوف من عداوة الناس وحتى عداوة العلماء القشريين، ليس جدلاً ولا طباً ولا نجوماً ولا هندسة ولا طبيعيات. إن ما شرحه مفسرو الوجه الظاهري من أمثال الزمخشري وسواه، ليس هو اطلاقاً علم القرآن الحقيقي ومعرفة الوحي الإلهي معرفة حقيقية. إن علم القرآن الحقيقي أمر آخر[٢٩] هو الذي يجعل الفلسفة فلسفة مبنيّة على الوحي.

التوافق بين الوحي والفلسفة

ولكي يُري ملا صدرا الصراط المستقيم، الذي هو بعيد بالمقدار نفسه عن التعبير الظاهري لوجه الشريعة، وعن الأسلوب النافي للفلسفة الاستدلالية الصرف، يفسر حالة التفكير الفلسفي في مقدمة شرحه للكتاب الثالث من أصول الكافي للكليني (كتاب الحجة، في الإمام والإمامة)[٣٠] كما يلي: إن الوحي القرآني نور تمكن به الرؤية مع هذا النور إذا لم ترفع تعاليم الأئمة غطاء اللفظ الظاهري الذي يجعل هذا النور مستوراً. إن التفكير الفلسفي عين تشاهد النور وتراه، ولكي يتحقق فعل الرؤية فالنور ضرورة لازمة، لكن من الواجب كذلك وجود عين يمكنها أن تنظر. فإذا حجبنا هذا النور، فلن ترى العين شيئاً بعد، وإذا تعمدنا أيضاً إغماض العين كما هو حال القشريين والناظرين إلى الظاهر فقط، فكذلك لن يُرى بَعدُ أيُّ شيء، بل إن الظلمة ستكون المنتصرة في الحالين، وما حال ذي العين الواحدة كذلك أفضل بكثير.

أمّا على العكس من ذاك، إذا اتحد التعقل الفلسفي مع الوحي السماوي، فإن ذلك سيكون نوراً على نور، كما تقول آية النور

(٢٩) رسالة الأصول الثلاثة، البند ٢٢ ، ص٨٤ ، ٨٣.
(٣٠) شرح أصول الكافي، طهران، الطبعة الحجرية، ص٤٣٧.

المباركة، وجملات هذه الآية بمعناها الباطني إشارة كما نعلم للمعصومين الأربعة عشر. لذا يقول ملا صدرا إن التشيع وحده هو الذي يستطيع في الإسلام أن يقيم هذا التوافق والانسجام بين الوحي الإلهي والتعقل الفلسفي، لأن التشيّع يأخذ العلم والحكمة عارية من مشكاة النبوة والولاية، ولأن الفلسفة الشيعية فلسفة مبنية في الأساس على الوحي.

إننا لا نشبّه هذا الوضع بصورة عابرة بأوضاع كانت في أوساط أخرى. لا ضرورة هنا (أي في التشيّع) لاجتياز العقبة المتمثلة في الاختلاف بين الحقائق التاريخية الممكنة الوقوع والحقائق العقلانية الواجبة، كذلك يطرح هنا هذا السؤال: كيف تكون الحقيقة تاريخية وكيف يكون التاريخ حقيقياً (هذه مسألة «الاعتقاد والمعرفة» التي واجهها جميع فلاسفة المسيحية من أريجن حتى لايبنيتز وهيغل)، كما أن التشيّع لم يعرف المقارنة والتباين بين حقائق المعتقدات الدينية التي تعرفها كنيسة من الكنائس والحقائق الفلسفية التي هي نتاج جهد شخصي، بل إن نور الكتاب السماوي الذي يتجلى بفضل هداية الأئمة وإرشادهم يشع مباشرة وبدون أية واسطة على المشاهدة الداخلية للمؤمن. إن الفلسفة والكلام (التيولوجيا) لا يتقابلان هنا في صفين متضادين كقوتين عظيمتين كانتا قد تشكّلتا قبلاً، قوتين تتولد إحداهما من الفرد، وتنبع الأخرى من الكنيسة.

لقد عدّ مفكرونا الشرقيون هذا الموجود النوراني السماوي الذي سمّاه الفلاسفة العقل الفعال) نوس بويتيكوس nous - oietikos عند اليونانيين(هذا العقل السماوي الذي هو منشأ معرفتنا عدّوه والروح القدس شيئاً واحداً. إن هذا الأمر لا يؤدي فقط إلى إعطاء

الروح وجهاً استدلالياً، بل ينتهي إلى أن يُعَد مَلَكُ العلم ومَلك الوحي شيئاً واحداً[٣١] ولذا يبعد هذا الرأي كثيراً عن عقيدة «الحقيقتين» التي ظهرت في مدرسة الرشدية اللاتينية. في «الفلسفة الشرقية» يتحد النوران ويتداخلان، ومن امتزاجهما تتولّد الحكمة الإلهية، الحكمة التي هي علم لدنيّ، وقد كان أئمة الشيعة أول من وضع لها اسم: المعرفة القلبية. إن التشيّع وبخاصة التشيّع الجامع، هو في نظر ملا صدرا هذه الحكمة نفسها.

والآن نستطيع أن نفهم لَمَ أن هذا المفكر الذي كان العرفان الشيعي قاعدته وأساس تفكيره هو بصورة عفوية إشراقي أيضاً. ماذا كانت في الواقع تعليمات السهروردي؟ كانت أن تجربة عرفانية دون قاعدة فلسفية سابقة لا تخلو من خطر الانتهاء إلى الخطأ، وعلى العكس من ذاك الفلسفة التي لا تسعى ولا تنتهي إلى كشف معنوي شخصي فإنها، كما ذكرنا قبلاً، ليست أكثر من عبث عقيم، ولذا نرى أن كتاب السهروردي الكبير «حكمة الإشراق» يبدأ بإصلاح المنطق وينتهي بنوع من «لحظةِ وجدٍ وسرورٍ». إن ملا صدرا بدوره يجعل المعنوية الإشراقية في شرح أصول الكافي[٣٢] برزخاً بين طريقة الصوفيين المحض

---

(٣١) فليراجع شرح أول حديث، الفصل الثاني من كتاب الحجة في (طبقات الرسل والأنبياء والأئمة) شرح أصول الكافي، ص ٤٤٥ فما بعد.

(٣٢) شرح أصول الكافي، ص ٤٤٦، بعد أن يشرح ملا صدرا شرحاً مفصلاً مسألة المعرفة في نظر أئمة الشيعة (ع) ويبين مراتب الإلهام المختلفة، يشرع في تفصيل طرق الصوفية ويقول: «وأما أهل النظر والاعتبار فلا ينكرون وجود هذا الطريق وامكان الوصول من خلاله إلى الهدف في الموارد النادرة، لأن اكثر احوال الأنبياء (ع) والأولياء (ع) كانت عن هذا الطريق، إلا أنهم يرون الأمر متعذراً خارج هذه الموارد، لأن نتيجته تتحقق ببطء، كما ان اجتماع شرائطه مستبعد... » . ثم يقول ملا صدرا ختاماً : «ان السالك إلى الله يمزج بين طريقتين، إذ لا يكون صفاؤه الباطني خلواً من التفكير، ولا يكون فكره مجرداً من الصفاء، بل تكون طريقته برزخاً بين الطريقتين، كما هي طريقة الحكماء الاشراقيين وأسلوبهم» . هذا المعتقد تكرار للرأي الذي ذكره السهروردي في مقدمة «حكمة الاشراق». راجع طبعتنا لهذا الكتاب في:
Weuvres Philosophiques et Mystiques de Sohrawardi
طهران (١٩٥٢) (١٣٣١) . ص١٣، ١٠ .

الذين يهتمون بتهذيب الباطن، وطريقة الفلاسفة الذين يميلون إلى العلم الصرف، برزخاً يتوسط الطريقتين ويصل ما بينهما، وهذا الوضع يوضح السبب في أن ملا صدرا يلوم بعنف وخشونة بعض الصوفية الذين يعدون الفعالية العقلانية شيئاً هباءً، هؤلاء العُمْي في تحقير الفلسفة عَمَى أعدائهم الجهلة القشريين. إن ملا صدرا يمثل في الواقع نوعاً من المعنوية الشيعية التي مع استعمال لغة التصوف الفنية لا ترتبط بأية طريقة صوفية، لأن العرفان الشيعي نفسه يؤلف طريقة، والرابطة الداخلية مع الأئمة(ع) نفسها مقدمة لدخول مرحلة السير والسلوك.

٤ ـ فلسفة المعاد

أصالة الوجود

من هنا يمكننا الوقوف مرة أخرى على مجموعة الموضوعات الأساسية التي تميز تفكير ملا صدرا، وأن ندرك حدود بنائه. من الواجب (في هذه الحالة) أن نقيّد أنفسنا ونحدها ببضعة موضوعات، أولها موضوع يقلب فلسفة أصالة الماهية التي كانت رائجة منذ عصر الفارابي وابن سينا. فقد كان الرأي مستقراً في ما سبق على أن الماهية أمر ثابت دون أن يحمل فعل الوجود معنى التحقيق، لأن وجود شيء ما ليس إلاّ ماهيته، ولا يضيف على الماهية أي شيء، لأنه ليس مُظهِر الماهية. ولقد قلب ملا صدرا هذه النظرية، وهذا ما سمح له في شرحه للسهروردي أن يعبّر عن الحكمة الإشراقية تعبيراً «وجوديا».

تقوم فلسفة ملا صدرا الوجودية على أن لا ماهية تتقدم على الوجود، بل إن وجود شيء ما هو ما يعيّن ماهيته(٣٣)، وأن الشيء يستطيع بسبب

---

(٣٣) إن كتاب المشاعر (الذي سبقت الإشارة إليه) متعلق في الأصل بإثبات أصالة الوجود مقابل الماهية.

وجوده أن يكون هو، أي تتحول ماهيته من القوة إلى الفعل. طبعاً يجب أن لا نعد ملا صدرا واحداً من فلاسفة «أصالة الوجود» أو «اكزيستانسلستيي» عصرنا الحاضر. إن هذه المقايسة لا تعدو أن تكون مهزلة. إن ما يريد صدر الدين أن يقوله هو: أنه بما أن وجود شيءٍ ما هو الذي يعين ماهيته، فماهية شيء ما ليست فقط شيئاً غير ثابت، بل إنها استناداً إلى فعل وجودي تستطيع أن تجتاز مراتب الشدة والضعف، التي لا يمكن عملياً تعدادها. إذاً فنحن لا نواجه في فلسفة ملا صدرا ميدان ماهيات ثابتة كما رأينا عند الفلاسفة السابقين، بل إننا نواجه تحركاً وجودياً (عقيدة الحركة الجوهرية المعروفة) تجتاز الماهية طبقاً له سلسلة من التبدلات الوجودية، وكلٌ من هذه المراتب مرتبة من عالم الوجود. مثلاً يمكن أخذ مفهوم الجسم. لا يجب لإدراك ماهية الجسم أن نحد فعل الوجود بالعالم الجسماني فقط، الممكن إدراكه عن طريق الحواس الخارجية. يجب أن نبدأ مفهوم الجسم من العنصر البسيط (بمعنى الطبيعيات القديمة حيث يكون للعنصر طبقاً لها معنى كيفي لا كمي) وأن نتتبعه في التبدلات المتتالية التي تنتقل به من مرتبة الجماد إلى النبات فالحيوان ثم الجسم الحي فالناطق القادر على فهم الحقائق المعنوية. إن هناك حركة وجودية عظيمة، من أعماق الجماد، حتى الظهور الأرضي للإنسان، ثم ما وراء هذه الصورة بالتالي، لأن الوجود الإنساني في وضعه الوجودي في هذا العالم لا يزال وجوداً برزخياً.

لذا يجب ألاّ يقع التباس أو اشتباه، بل يجب الانتباه إلى أن نظرية ملا صدرا قد علت نظرية التطور التي غدت اليوم في أوروبا بمثابة عقيدة دينية، ووُجِّهت وجهة أخرى غير وجهتها، ذلك أن كل شيء في نظرية التطور يقع في جهة مستقيمة أفقية وفي مرتبة وجود واحدة. إن

الحديث يرد من هذه الناحية أو تلك عن معنى «التاريخ»، وينسى كثير من الناس أن عليهم إذا ارادوا التحدث عن مثل هذا الموضوع أن يُعدوا المقدمات لعالم معاد. إن حركة العالم في نظرية ملا صدرا وجميع أمثاله من المفكرين، لَيست حركة عالم في حال التطور (بمعناه الجديد)، بل هي حركة عالم في حال الصعود والارتقاء. إن الماضي ليس وراءنا، بل تحت أقدامنا. إن اتجاه هذا العالم اتجاهاً عمودياً يمكن القول بمشابهته للأسلوب الكوطي في البناء، يتوافق مع مفهوم المبدأ والمعاد الذي بواسطته يسخّر عالَمُ ما وراء التاريخ عالمنا.

حين تصل حركة الوجود الصعودية إلى صورة الإنسان الأرضي يبدأ عهد جديد في التبدلات الوجودية، لأن الإنسان عتبة منها يتحقق صعود العالم لأي مراتب أرفع للوجود وصور أعلى. إن الوجود الإنساني منذ هذا الوقت هو على الأقل بالقوة في عدة عوالم، لأن الإنسان مؤلّف من حقيقة مثلثة: جسم ونفس وروح أو عقل، هي نفسها حقيقة معرفة الإنسان المثلثة في العرفان القديم: سوما Soma بسيكه Psycheبنوما Pneuma وثمة كذلك ثلاثة أنواع من الإنسان: إنسان طبيعي وإنسان نفساني وإنسان عقلاني أو روحاني، ويوافق كلاً من هذه المراتب الإنسانية تلطّف تدريجي في مقام الجسم ومفهومه، فهناك أيضاً جسم مادي، وجسم نفساني، وجسم معنوي أو روحي. إن كلاً من الجسمين الأخيرين مظهر لبعثة أو معاد في المستقبل يختار الإنسان نوعه في حياته النفسية على الأرض، ويحدد بنفسه إن كان أهلاً لحياة أفضل، وأنه سيُغلب ويسقط في أعماق نفسه(٣٤).

(٣٤) راجع بشأن ارتقاء الجسم وصعوده هذا شرح أصول الكافي، ص ٢٧٣ ٢٧٢في شرح مبسط بعنوان «تحقيق عرشي وتمهيد مشرقي»، وراجع كذلك مقالتنا:
Le theme de la Resurrection dans le Commentaire de Molla Sadra Shirazi sur la Theosophie Orientale de Sohrawardi' Shaykh al-Ishrag

إن من الواجب الانتباه بطور عابر إلى المصادر النظرية لهذه الحكمة الإلهية. إن هذه الحكمة، بالامتناع عن تحديد الماهية بالمقولات الثابتة غير القابلة للتغير، تولد مهفوماً للمادة يختلف تماماً عما يسمى مادة، على الأقل في اصطلاح اليوم، لأن المادة في حكمة ملا صدرا مادة أولية هي في نفسها مادة روحانية. إننا نعلم أن هذا المفهوم للمادة مستمد في الفلسفة الإسلامية من الكتابات المنسوبة إلى أنباذقلس التي استُعملت قبلاً في موارد عديدة في حكمة ابن عربي. إن هذا التفكير يجعل حكمة ملا صدرا متوافقة مع نظرية معاصريه من فلاسفة كمبريدج الأفلاطونيين فهنري مور Henry More مثلاً يتحدث (لبيان: البعد الرابع) عن «التراكم الروحاني»، Spissitudo Spiritualis[35]، كذلك يتحدث في القرن الثامن عشر حكيم ألمانيا الكبير فريدريك أوتينكر Oetinger Friedrich الذي كان من تلامذة بوهمه Boehme وسويدنبورغ Swedenborgعن «جسمانية الروح» Geist leiblich Keit.

إن ما يحير في هذه النظرية هو الامتناع من قبول ثنوية الروح والجسم، أو الفكر والامتداد، ثنوية متضادة غير قابلة للتحليل، الثنوية التي جرّت الفلسفة إلى طريق مسدود. لكن يجب ألاّ نعد ديكارت وحده مقصراً في هذا الأمر، فسوء حظ هذه الثنوية ينبع من مبدإ أقدم. إن أصله يعود في نظري لمجمع الكنيسة الثاني في القسطنطينية سنة (٨٦٤ م.) الذي عُدّت فيه مراحل علم معرفة الإنسان الثلاث التي هي ميراث (وبدون دليل مظنون) عبثاً وباطلاً، واكتُفي بمفهومي الروح والجسم.

الفصل الخامس:
La trible croissance de l'homme

(٣٥) راجع كتابنا
Terre Celeste et Corps de Resurrcction de l'Iran Mazdeen a Iran Shi'ite, Paris, 1961, p275

الممثلة عند الشيرازي

اذا أردنا أن نفهم بعمقٍ ثقافتنا المعنوية فعلينا أن ننتبه إلى عواقب هذه الأمور، لأننا نرى هنا أن عقيدة بشأن القوة المتخيلة الفعالة تتسع في مرتبة الإنسان النفساني و«الجسمانية الروحانية» حتى تهدف النظريات العادية بشأن المعرفة المحبوسة في ثنوية الإحساس والإدراك. أن على بساط البحث هنا تخيلاً يختلف تماماً عما نعطيه اليوم هذا الاسم، والذي ليس سوى وهم يصدر عن الخيال[٣٦] هذا التخيل عبارة عن أداة للإدراك والعلم الحقيقي تحتل ما بين الإدراك الحسي والعلم العقلاني، كما تحتل النفس مرتبة ما بين الجسم والروح. إن ما تدركه هذه الأداة هو بصورة مطلقة من عالَمها هي (عالم المثال، العالم الذي الأجسام فيه في حالة روحانية، عالم «الجسم عند البعث والنشور») عالم بين العالم الأدنى والعالم الأعلى، عالم النفس، أو البرزخ القائم بين عالم المادة وعالم العقول الكرّوبية، لذا يعد ملا صدرا القوة المتخيلة الفعالية وبدون تردد أو تمهل قوة معنوية كالعقل، قوة متجردة عن جسم الإنسان، لأنها نفسها وبنحوٍ ما جسم النفس اللطيف.

إن هذا العالم البرزخي كله قد فُقد في فلسفة ابن رشد، وكانت نتيجته بالنسبة لدنيا الغرب وخيمة جداً، لأن الإنسان يستطيع بواسطة هذا العالم الوسيط وحده أن يدرك الحقيقة المعنوية لمشاهدات الأنبياء كحقيقة صورية، وبواسطته يستطيع أن يحصل على اليقين في حقيقة الكشف وشهود العرفاء، وبواسطة هذا العالم يستطيع أخيراً أن يدرك مسألة المعاد الجسماني، هذه المسألة التي لا يمكن تصورها إلاّ إذا كان

---

(٣٦) راجع كتابنا:
l'Imagination creatrice dans le soufisme d'ibn Arabi
باريس ١٩٥٨، ص ١٣٣فما بعد.

في اليد مفهوم دقيق للجسم اللطيف، وهذا هو السبب في أن ملا صدرا قد انتقد بشأن هذا الأمر الأساسي، كلاً من الغزالي المتكلم وابن سينا الفيلسوف(٣٧).

إن فلسفة ملا صدرا، ككل الفكر الشيعي، تستلهم مبدأها من البحث في المعاد، وهذه الفلسفة تتجلى كفلسفة مبنية على الوحي تجعل في يد الإنسان أن يختار مستقبله بنفسه. وعليَّ أن أعترف أن مما يحير أن الإنسان يشاهد اليوم في أوروبا نجاحاً لا يخلو من ضجيج في إقامة بناء كلامي وفلسفي مجمل يقوم على أساسٍ من العلوم والصنائع الجديدة، ويدّعي أنه يفتح للإنسان «أبعاده العالمية»، بينما هو تماماً «غير إنساني»، لذا يمكن لحكيم من مدرسة دينية أن يقول في هذا البناء منصفاً كل الإنصاف إنه «إلهيات غُلبت على أمرها بالمجهر والمنظار والآلة ونتائجها الفلسفية والاجتماعية»(٣٨).

أما في رأي ملا صدرا وجميع أتباعه فإنه، على العكس، لا يمكن التحدث عن «الأبعاد العالمية» للإنسان إذا اعتُمد على التجربة الحسية وعلى الإنسان الجسماني فقط. إن «الأبعاد العالمية» للإنسان تستمد معناها من ارتباطه بالعوالم العليا وأحيائه في هذه العوالم. إن من الواجب أن يوضع يوماً كتاب في فلسفة المعاد خاصة عند ملا صدرا. إن بناء

---

(٣٧) راجع الحواشي (٦١٦، ٦١٢٣، وفق ترقيمنا العام (على البند ٢٤٤ من حكمة الإشراق) القسم الثاني، الكتاب الخامس، الفصل الثالث، ص ٢٢٩من طبعتنا، وص ٤٠٩ فما بعد من طبعة طهران الحجرية، (١٣١٣) . وتحقيقنا:
le Theme de Ressurection الفصل الثالث le Monde de l'Imagination Spirituelle et le Corps de Resurrection
فليقارن بالجسم الهورقليائي في مدرسة الشيخية. راجع : celeste Terre .
(٣٨) فريد هوف شووان، ص ٣٩، الحاشيتان ٢ و Comprendre ,Schwon Fritthjof l'Islam, Paris : ١٩٦١حول نظريات نايلارد دو شاردان .Chardin de Teilbardهذا الكتاب نفسه يضيف ان نظريات تايلارد دو شاردان هي «سقطة كان يمكن تداركها لو كان ثمة قدر ضئيل جداً من المعرفة العقلانية المستقيمة عن الحقائق المجردة البريئة من المادة».

الإنسان المثلث الذي يشمل الجسم والنفس والروح يوجب أن ينشأ ويرتقي ثلاث مرات على الأقل، إحداها حين يخرج الإنسان من هذا العالم، هذا الخروج الذي نسميه الموت. هنا تُحيا الروح في عالم البرزخ مع جسم لطيف نفساني وروحاني يُسمى الجسم المكتسب وهو يرتبط بوجود النفس وأفعالها وتحركاتها وأميالها، ويتبعها في عالم البرزخ. هذه المرحلة يُطلق عليها في التعبير الديني القيامة الصغرى. ثم تصل النفس بعدئذ أثناء تلك الواقعة في ما وراء التاريخ التي يسمونها القيامة الكبرى إلى المقام الكامل للانسان المعنوي. إذاً فما نسميه الجسم يواجه تحولات وتبدلات تطرأ عليه تطابق البناء المثلث للواقعية الإنسانية. يقول ملا صدرا في متن جذّاب: «من هذا التجلي الأتم، يتبدى مظهر أعظم، ومن هذا المظهر تطلع الأسماء الباطنة، ومن الأسماء الباطنة يتوسع العرش، ومن توسع العرش تتوسع دائرة الآخرة، ومن توسع هذه الدائرة ينشأ الإنسان ويرتقي نشوءًا وارتقاءً أخرويين تامين»[٣٩].

تُرى، أيمكن لفكر يبسط أمامنا مثل هذه الآفاق ألاّ يحمل لدنيانا اليوم أية رسالة؟ أنا موقن أنه يحمل رسالةً إلاّ أنني أخصكم بخطابي أنتم يا أصدقائي الشبان الإيرانيين. إنني أعلم أن بينكم أشخاصاً يؤمنون بهذه المعتقدات الرفيعة ويعيشون على أساسها بإيمان ولذة عاينتهما بنفسي وأنا عليهما شهيد، ولكنني أعلم كذلك أن بينكم أاشخاصاً آخرين، شباناً أو ممن عبروا سنوات الشباب، يعكسون عند سماعهم بهذه الأسماء والأفكار رد فعل سلبي ليس أكثر من عذر لجهلهم، أو أنهم ينكرونها، وذلك في أكثر الموارد أيضاً اعترافاً بجزهم وأساهم على البعد عن هذه

(٣٩) راجع الحاشية الطويلة جداً ذات الرقم (٦٢٨) حسب ترقيمنا، والصفحة ٥١٨من طبعة طهران الحجرية، ١٣١٥على البند ٢٤٧من حكمة الإشراق التي تجب مقايستها على المتن الوارد في ص ٢٧٣ - ٢٧٢من شرح لأصول الكافي تحت عنوان «تحقيق عرشي وتمهيد مشرقي».

المنابع. إن هؤلاء الأشخاص قد جازت عليهم ولا شك خديعة أسطورة «معنى التاريخ» وهم لا يستطيعون أن يفكروا في الوقت الحاضر بشأن ما يعدونه من الماضي، لأنهم يتوهمون أنهم قد اجتازوه.

إنني أريد أن أسأل هؤلاء: أين قَدَر نَهْرٍ ما؟ هل يكون هذا القَدَر في خليج يحله الأقيانوس في خضمه؟ أو في الصحارى الرملية التي يمّحي فيها هذا النهر؟ أم تراه يكون في مبتداه وينبوعه؟ أجل، إن قدر نهر من الأنهار إنما هو منبعه ومنطلقه. هذا هو الموضوع الذي يمكن التأمل والتفكر فيه حين ننظر إلى المسيلات الجافة التي تعبر هضبة إيران المرتفعة. إن الماضي والمستقبل، والحياة والموت، ليست حين تكون مرتبطة بالروح، من صفات الأشياء الخارجية، بل من الصفات المتعلقة بالروح نفسها. نحن أنفسنا الأحياء أو الأموات، والمسؤولون عن حياة الأشياء وموتها. لقد كان ملا صدرا يعرف جيداً أننا لن نحصل أبداً على المعرفة إلاّ بنسبة ما لنا من قربى إلى العشق والمحبة، وإن معرفتنا هي صورة العشق نفسها، وكذلك أن ما يسمّيه الأشخاص عديمو الإحساس والانتباه «الماضي» هو بالنسبة لحبنا في «المستقبل»، الحب الذي هو مبدأ المستقبل، لأنه واهب الحياة. إذاً يجب أن تكون لنا شجاعة ورود ميدان الحب، وألاّ يكون بنا خوفُ أن «لا نكون عصريين» ومماثلين للجماعة، وأمثال هذه من الاصطلاحات المبتذلة، لأن الحكيم يعرف أن الزمان ليس مَركّباً مشتركاً بين الجميع على السوية، بل هو ميزان امتحان كل موجود، الميزان الذي يمتحن عظمته أو على العكس سقوطه المؤسف.

ولئن كان يدعو للاضطراب والقلق مثل الورطة العميقة التي تفصل

بين ما في الإنشاءات الجديدة من لهيب وصداع، (هذه الصنائع الجديدة التي تُستعمل للانتصار على العالم) وبين المساعي والفعالية المعنوية التي بذلها حكماؤنا الذين وُفقوا إلى تجاوز حد لم يكن لأي نوع من أنواع الصناعات أن يذلــّله، فإني أتذكّر مشهداً مؤلماً له ميزة التمثيل والرمز. إن فكري متّجه إلى حضور محيي الدين ابن عربي تشييع جنازة ابن رشد، ففي سنة (٥٩٥) توفي الفيلسوف الشهير ابن رشد في مراكش التي كان اتخذها معتزلاً التزم فيه الوحدة والانزواء، وقد نقلت جنازته إلى قرطبة، وحضر مراسم دفنه ابن عربي مع اثنين من أصدقائه، وهناك رأى الثلاثة مشهداً موجعاً جعلهم حيارى ذاهلين، ففي جانب من جانبي المركبة كان الناقلون قد وضعوا تابوته، وفي الجانب الآخر الكتب التي كان ذلك الفيلسوف قد ألّفها ووضعها.. مجموعة من الكتب كانت تعادل جسداً ميتاً.

إن ابن عربي لم ينس قط الخاطر الذي قام في فؤاده: « لأستاذ في جانب، وآثاره في الجانب الآخر كم كنت أتمنى أن أعلم هل تحققت آماله؟ »(٤٠). قلت منذ هنيهة: إن لهذا اللقاء وجهاً تمثيلياً ورمزياً. والحق أنه في ذلك الوقت الذي بدأت فيه فلسفة ابن رشد بعد وفاة مؤسسها تقدُّمها في ديار الغرب حتى استُبدلت أخيراً في القرن الرابع عشر بما سمّوه «الفلسفة الابن رشدية السياسية» فارق ابن عربي الذي ذكرناه الآن وأحد كبار العرفاء والحكماء في التاريخ كله بلاد الأندلس إلى الأبد ليختار لنفسه ديار المشرق مقاماً ومستقراً، ولينبسط تأثيره النافذ القوي لا في أفكار ملا صدرا وحده، بل في جميع المذاهب والنزعات المعنوية وحتى اليوم. إن ديار المشرق لم تعرف ابن رشد، أما الغرب فقد كان على معرفة وثيقة بالفلسفة الابن رشدية ونتائجها، ولكنه

(٤٠) من أجل الوقوف على قصة هذه الحادثة راجع:
l'Imagination creatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi ,paris
١٩٥٨ص ٣٢،٣٨ فما بعد.

جهل ابن عربي. إننا نستطيع أن نتساءل: هل للعلم العصري في نظر ابن عربي وملا صدرا وجميع معتنقي مذهبهما، هذا العلم الذي تم انتصاره مقابل فوضى الفكر البشري والفلسفة، والذي يؤدي إلى فقدان شخصية الإنسان في جمهور بلا اسم، وينتهي أخيراً إلى قبول العدم دون قيد أو شرط، هل لهذا العلم في نظرهم قيمة أكثر من قيمة» مجموعة من كتب تحفظ جسداً ميتاً بالتوازن؟ هل كانوا يؤمنون بتحقق كل أمنية لهم؟

هذا هو السبب ولا شك في أن عصرنا بطريق أولى يتحدث بيأس وأسى عن محبة إنسانية جديدة دون أن يعلم أكثر الأحيان في الواقع في أي موضوع يتحدث. لكن، أما تساؤلنا نحن الآن: ما هو، خلال عهد الغيبة، الحس الشيعي في أعماقه بشأن مستقبل الإنسان؟ إذا كان يتردد في كل الكتب أن ذلك الذي سيظهر لجميع أنواع الوحي السابقة، فليس أنه لهذا السبب بالذات هو تجلي الإنسان الكامل والإنسان الكلي، التجلي الذي ينتظره الإنسان وفقاً للحديث الشريف المعروف «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أُعرف»؟ إن في القرآن الكريم آية تفيد وفقاً لتعاليم أئمة الشيعة(ع) معنى إخفاء أسرار التشيع، لأنها الحافظة لسر النوع البشري وتاريخه معاً. هذه الآية هي الثانية والسبعون من السورة الثالثة والثلاثين (الأحزاب) حيث يقول تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾[٤١].

(٤١) راجع بشأن التأويل الشيعي لهذه الآية القرآنية بحثنا:
Le Combat Spirituel du Shi'isme) Errons – Zahrbucl, xxx Zurich
ص ٩٣ فما بعد حيث شرحت ناحية واحدة فقط من هذه المسألة، لأن تعاليم أئمة الشيعة (ع) في الواقع تفسر المعنى الباطني لهذه الآية مع أخذ نظرية الإمامة والولاية بعين الاعتبار بالمعنى الواقعي لهبوط آدم .

الباب الخامس

مباني صدر المتألهين الفلسفية

مباني صدر المتألهين الفلسفية

الدكتور فرح رامين

منهج الحكمة المتعالية هو أحد المناهج المتداولة والمشهورة في الفلسفة الإسلامية. هذا المنهج الذي يشتمل على كافة أصول ومناهج الفلسفات السابقة، تمكن من المزج بين كشف العرفاء وشهودهم والاستدلال الأرسطوئي، وفتح بذلك باباً خاصاً أمام المحققين.

ويعتبر أبو علي ابن سينا (٣٧٠هـ. - ٤٢٨هـ.) أول من طرح اصطلاح "الحكمة المتعالية"[١]. ثم تحوّل هذا الاصطلاح إلى منهج اعتمده كبار الفلاسفة فيما بعد. أمّا صدر الدين محمد الشيرازي المشهور بصدر المتألهين، فهو المبتكر لهذا المنهج؛ حيث تمكّن هذا الحكيم العارف والزاهد من تأسيس نظام خاص طرح في مقابل الفلسفات القديمة وعرف بعد ذلك بمنهج الفلسفة الصدرائية، وقد توصّل صدر المتألهين إلى هذا النظام بعد تعمّقه في أغوار الفلسفتين المشائية والإشراقية، وبعد رقيه في مدارج السلوك العرفاني، فاستوعب في هذا المنهج الفلسفي

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٣، النمط السابع، ص ٤٠١ ومهدوي، فهرس نسخ ابن سينا، ص٨٠.

كافة الفلسفات القديمة، وفاق عليها من خلال احتوائه على الإضافات الجديدة والابتكارات الخاصة التي قدمها.

الحكمة المتعالية هي بداية ولادة لرؤية عقلية جديدة في العالم الإسلامي، بحيث نلاحظ العديد من المحققين في الفلسفة الإسلامية أمثال هنري كوربان ألّفوا كتباً عديدة حول هذا النهج باللغات الأوروبية.

بدأ المفصل الأساس في الحكمة المتعالية بعد أن طرح الشيخ الرئيس هذا الاصطلاح، ثم أخذ الحكماء والعرفاء الإسلاميون ببناء هذا المنهج. فكانت بعض أبحاثهم واقعة تحت تأثير المباني العرفانية، كما تطرقوا للمسائل الفلسفية من وجهة نظر عرفانية. ونذكر هنا أسماء من قبيل: السيد حيدر الآملي، وصائن الدين علي بن محمد تركه.

ومهما يكن، فمع إطلالة القرن الحادي عشر، وظهور المير محمد باقر الاسترابادي المعروف بالميرداماد، لاحظنا تحولاً أساسياً في الفلسفة أسّس لأصول الحكمة المتعالية. ثم على أثر سعيه الدؤوب تمكّن من تربية تلاميذ أخذوا على عاتقهم تأليف رسائل متعددة في الحكمة المتعالية، وكان أبرز هؤلاء ملا صدرا، الجيلاني، والمير السيد أحمد العلوي.

يعتبر صدر المتألهين أن وصوله لهذه الدرجة، إنما حصل من خلال الاستعانة بمشكاة الولاية. ويقول عندما أفيضت عليه بارقة قاعدة اتحاد العاقل والمعقول: "كنت حين... هذا المقام بكهك من قرى قم، فجئت إلى قم زائراً لبنت موسى بن جعفر عليها السلام، مستمداً منها، وكان يوم جمعة، فانكشف لي هذا الأمر بعون الله تعالى"[٢]. ويقول بصراحة: "إن أسرار الشريعة الإلهية لا يمكن أن تستفاد من الأبحاث الكلامية والآراء

(٢) راجع: المحدث القمي، سفينة البحار، ج١، ص ١٧ (الهامش).

الجدلية، بل الطريق إلى معرفة تلك الأسرار منحصر في سبيلين"[٣].

ويمكن الادعاء بجرأة أن صدر المتألهين هو الوحيد الذي وُفّق للوصول إلى المباني الأصلية والراسخة للحكمة المتعالية، بحيث أصبح هذا المنهج بعد صدر المتألهين قريناً لاسمه.

السابقة التاريخية للفلسفة في إيران

كانت الفلسفة في الشرق الإسلامي (إيران وبغداد) في القرنين الثامن والتاسع الهجري، تسير ببطء شديد، وكان أصحاب الفلسفة يدوّنون مباحثهم على صورة الأبحاث الكلامية. ولعل السبب في ذلك يعود إلى اتقاء حملات أعداء الفلسفة والعلوم العقلية، فعلى الرغم من تعرّض علم الكلام لنقد الفقهاء والسلاطين في بعض الأحيان، فإن المتكلمين ظلوا لقرون عديدة ينظر إليهم باعتبارهم المدافعين عن الدين، فلم يتهموا أو يدانوا كما اتهم وأدين الفلاسفة.

وهنا يمكن ذكر أسماء متعددة من أمثال: سعد الدين التفتازاني، المير سيد شريف الجرجاني، الملا علي القوشجي، وجلال الدين الدواني. وقد تطورت الفلسفة في إيران، بعد أن أصبح المذهب الشيعي هو المذهب الرسمي في عصر الملك إسماعيل الصفوي. وعلى الرغم من وجود تعصبات دينية ومخالفة من الفقهاء للفلاسفة، فقد اتشحت الفلسفة حلة جديدة في القرن الحادي عشر مع ظهور أشخاص أمثال الميرداماد والمير فندرسكي (المعاصر للميرداماد والشيخ البهائي). اعتمد الميرداماد نهجاً مستقلاً في فلسفته، فقام بمزج النظريات المشائية والإشراقية، أمّا المير فندرسكي فقد اعتمد النهج المشائي فقط، بالأخص فلسفة ابن سينا،

(٣) ملا صدرا، الأسفار، ج١، ص ٣٦١.

أمّا تجديد الحياة الفلسفية في إيران فقد بدأ عملياً مع ظهور العالم الشيعي صدر المتألهين.

ما عمل عليه صدر المتألهين هو أخذه العقائد الأساسية في المذهبين المشائي والإشراقي ومزجهما بالعرفان النظري لمحيي الدين ابن عربي الذي بنى فلسفته على أصل وحدة الوجود. هذا مع أخذه بعين الاعتبار عقائد المتكلمين حيث كان له تعمّق ملحوظ في آرائهم. فأتى بمذهب فلسفي جديد يقوم على توليف المذاهب العقلية الأربعة المهمة (مذهب المشّاء، الإشراق، العرفان والكلام)، وتمكّن عبر هذا الطريق من إيصال الفلسفة في إيران إلى أوجها وإلى ما وصلت إليه في عصر الفارابي وابن سينا. والعمل المهم الذي قام به صدر المتألهين، أنه طابق أصول المذهب الشيعي مع الفلسفة، وهذا يتجلى بوضوح في شرحه الجديد والفعلي لأصول الكافي، فعلى الرغم من أن البعض لم يرتض هذه الخطوة بل قام بنقدها، لكن لا يمكن التغافل عن الأثر الذي تركه صدر المتألهين على العديد من محدثي وفقهاء الشيعة.

الميزة الخاصة والمهمة لمذهب صدر المتألهين أنه قام بمزج الوحي والبرهان العقلي وتهذيب النفس، طابق آراءه الخاصة مع الشرع الإسلامي، فتمكن من حل المشكلات الكبرى التي واجهها فلاسفة المشائين، بالأخص فيما يتعلّق بتعاليم القرآن، والتي اتخذها الغزالي ذريعة للتهجم عليهم. يقول صدر المتألهين: «بداية قمت بدراسة عقائد المشائين والإشراقيين والصوفيين، وتأملت في آراء السوفسطائيين لكني وجدتها لا تشفي غليلاً بمفردها. فألهبت نفسي بنار المجاهدة والرياضات، وأجريت على هذا الأمر طوال الأيام حتى كشف لي سر عظيم، هذا السر لم

يكشف لي من طريق البرهان مطلقاً»[٤].

مما لا شك فيه، أن الحياة الفكرية والعقلية في إيران، في القرون الثلاثة والنصف الأخيرة، تدور حول اسم صدر المتألهين. والأثر الذي تركه صدر المتألهين في عصرنا هذا لا نزال نشاهده في جميع الأماكن العلمية التي كان يدرس فيها الفلسفات القديمة، حيث يمكن الادعاء بصراحة أن اسم صدر المتألهين أصبح اليوم قريناً للفارابي، وابن سينا، والغزالي، ونصير الدين الطوسي، والسهروردي، وابن عربي باعتباره واحداً من المنظّرين الأساسيين للعلوم العقلية الإسلامية، وعلى الرغم من أنه لم يُعرف خارج إيران لكنه لا يقل شهرة عن المتقدمين.

مباني صدر المتألهين الفلسفية وابتكاراته

يمكن تلخيص عقائد صدر المتألهين الفلسفية في أربعة أصول: أصالة الوجود، الوحدة الحقيقية للوجود، التشكيك في حقيقة الوجود، الحركة الجوهرية والأصول المبتنية عليها .

هذه الأصول هي من ابتكارات صدر المتألهين بحيث لا نشاهد سابقة لهذه الأبحاث في أي من كتب الفلاسفة والعرفاء، أو آثار القدماء، بالشكل الذي طرحه صدر المتألهين. على الرغم من أننا نشاهد بعض أفكاره موجودة في كلمات القدماء من الحكماء والعرفاء تصريحاً أو تلميحاً، لكن ما اختص به صدر المتألهين هو تحقيق هذه المسائل، وتهذيبها، وإقامة البرهان القطعي عليها، وبالتالي رد الإشكالات والشكوك الواردة عليها.

---

(٤) الأسفار، ج١، ص ٤ (لم أجد ما نقله صاحب المقال عن صدر المتألهين بحرفيته، ولكن هذه العبارات رددها صدر المتألهين في مقدمة الجزء الأول من الأسفار بشكل متفرق وبعبارات مختلفة بحيث يمكن القول إن ما ذكره المصنف هو عين ما أراده صدر المتألهين) [م] .

أصالة الوجود

أصالة الوجود واحدة من ابتكارات صدر المتألهين في بحث الوجود. فقد كان صدر المتألهين في بداية نبوغه الفكري، وتبعاً لأستاذه الميرداماد من القائلين بأصالة الماهية. واستمر هذا الأمر حتى شمله التوفيق الإلهي، وانكشفت له مسألة أصالة الوجود(٥). ثم أصبحت هذه المسألة تؤلّف الأساس لفلسفة ملا صدرا والحكمة المتعالية، بحيث إن الجهل بحقيقة وأحكام الوجود يؤدي إلى الجهل بالعديد من المباحث الفلسفية الأخرى، بالأخص علم النفس ومعرفة المبدإ والمعاد.

لم تطرح مسألة أصالة الماهية في الكتب العلمية المتقدمة على شيخ الإشراق بحيث يضطر القائلون بأصالة الوجود أو الماهية إلى إقامة الدليل على مدّعاهم. فقد كان البعض من أمثال الشيخ الرئيس(٦)، الفارابي، بهمنيار وأبي العباس اللوكري من القائلين بأصالة الوجود، واختار البعض الآخر أمثال شيخ الإشراق، والميرداماد القول بأصالة الماهية ثم ذكروا براهين على إثبات مدّعاهم. وقد رد صدر المتألّهين جميع براهينهم في الأسفار، والمشاعر، والشواهد الربوبية.

اعتبر شيخ الإشراق أن النفوس الإنسانية، والعقول المجردة القدسية، والوجودات البسيطة، لا ماهية لها — لعله أراد من ذلك مخالفة المشائين فتظاهر بأصالة الماهية ليقول إن أدلة الوجود غير كافية — لكن الميرداماد قام بتعميم أصالة الماهية على كافة الموجودات غير الحق تعالى الذي هو وجود صرف. وقد طرحت أصالة الوجود بعد صدر المتألهين

---

(٥) الأسفار، ج١، ص ٤٩ وملا صدرا، المشاعر، ص ٣٥ "وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أن الأمر بعكس ذلك".

(٦) حديث ابن سينا عن أصالة الوجود يختلف بشكل كامل عن المعنى الذي أراده صدر المتألهين ذلك لأن ابن سينا لا يعتقد بوحدة الوجود.

باعتبارها أصلا مسلّماً، فلم يخالفه أحد من الحكماء المشهورين[7]. والمقصود من كون الوجود أصيلا هو كونه منشأ للآثار[8]، واعتباره موجوداً بذاته[9]، وامتلاكه العينية[10]، وتأليفه الواقع[11].

من جهة ثانية، هناك قراءات متفاوتة لاعتبارية الماهية: فيعتقد البعض أن الوجود هو الذي يملأ الواقع، والماهية اعتبارية؛ بمعنى أنها حد الوجود، وحد الوجود لا يمكنه أن يكون هو الوجود، لأن حد الشيء مغاير لذلك الشيء، ولا غير للوجود سوى العدم. إذاً حد الوجود هو شيء عدمي، ولكن بما أن عقل الإنسان قادر على اعتبار الواقعية للأعدام[12]، لذلك يلحظ نوع واقعية للحد أيضاً؛ بمعنى أن الحد هو أمر واقع اعتباري.

يعتقد البعض أننا عندما نقول إن الماهية اعتبارية، فهذا يعني أنها الشيء الذي نفهمه على الرغم من أنه لا واقعية له، أي أن جهازنا الإدراكي (الذهن) خُلق على شكل أنه لا يتمكّن من درك الوجود بالعلم الحصولي. فهو يدرك ماهيات لا واقعية لها؛ ذلك أن الموجود يدرك فقط عن طريق العلم الحضوري. وقد أعطى هؤلاء مثالاً لتوضيح رأيهم بمسألة إدراك اللون. فيرى هؤلاء أننا لا نشاهد الأمواج الموجودة في الواقع، لكننا نشاهد الألوان التي لا واقع لها. وفي الواقع فإن اللون هو ظهور الأمواج عند الذهن.

يصرّح صدر المتألهين بعينية الوجود والماهية ويقول: "وإن كان

(٧) مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة أسلوب الواقعية، ج١، ص ٣٩٦ – ٤٠٠.
(٨) نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشر، الفصل العاشر، ص ٢٥٨.
(٩) المصدر نفسه، المرحلة الأولى، الفصل الثامن، ص ١٠.
(١٠) المشاعر، المشعر الثالث، ص ٩ ونهاية الحكمة، المرحلة الأولى، الفصل الثاني، ... .
(١١) شرح المنظومة المختصر، ج١، ص ٣٦.
(١٢) نهاية الحكمة، المرحلة الاولى، الفصل الرابع، ص ٢١.

الوجود والماهية فيما له وجود وماهية شيئاً واحداً ..»[١٣]، أو قوله: "وجود كل شيء عين ماهيته»[١٤]، ثم إنه يردد هذا القول مراراً في المشاعر[١٥].

ويصور صدر المتألهين العلاقة بين الماهية والوجود تارة بالعلاقة بين الجنس والفصل في النوع البسيط[١٦]، وتارة أخرى بالعلاقة بين ذات وصفات الباري تعالى: «فكما أن وجود الممكن عندنا موجود بالذات، والماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها، فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدس، إلا أن الواجب لا ماهية له»[١٧].

ثم إن صدر المتألهين يؤكّد ويصرّح بشكل منفصل بأن الشيء الواحد البسيط يمكنه أن يكون مصداقاً لمفاهيم متعددة من دون أن يتكثّر ذاتاً؛ أو يكون له حيثيات متعددة خارجية، ويذكر كشاهد على هذا الأمر مسائل صدق العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة وسائر الأوصاف الإلهية على واجب الوجود، وأيضاً بحث اتحاد العاقل والمعقول[١٨].

ومن خلال وضع هذه المسألة إلى جانب المقايسة التي قام بها صدر المتألهين، بين الوجود والماهية من جهة، وصفات الذات الإلهية من جهة أخرى، يمكن فهم رأي هذا الحكيم بشكل أفضل في باب الماهية.

---

(١٣) المشاعر، المشعر السادس، ص ٣٦.
(١٤) الأسفار، ج٧، ص ٦٦.
(١٥) المشاعر، المشعر السادس، ص ٣٤، والمشعر الرابع، ص ٢٦، والمشعر الخامس، ص٢٧، وأيضاً الأسفار، ج١، ص ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٧ و٢٤٦ وج٥، ص ١٥٥ وج٦، ص ٥٠ وج٧، ص٦٦.
(١٦) المشاعر، المشعر الخامس، ص ٣٣ .
(١٧) المصدر نفسه، المشعر الثامن، ص ٥٤ و ٥٥ .
(١٨) الأسفار، ج١، ص ١٧٥ وج٨، ص ٥٨.

نتيجة هاتين المسألتين: كما أن واجب الوجود واحد بسيط، ويمكن انتزاع مفاهيم متعددة منه بحيث تكون ذاته الواحدة مصداقاً حقيقياً لجميع هذه المفاهيم، أيضاً يمكن التزام نفس الأمر في باب الوجود والماهية، بحيث يكون عندنا واقعية واحدة في الخارج ينتزع منها مفهوم الوجود ومفهوم الماهية، وتلك الواقعية الواحدة هي مصداق حقيقي لكليهما. وقد عبّر عن ذلك بأن وجود كل شيء هو بذاته مصداق حمل ماهية ذلك الشيء عليه أيضا(١٩). بناء على ذلك؛ فللوجود واقعية في الخارج وللماهية واقعية أيضاً. ولكن هذا لا يعني أن واقعيتهما تعني أنهما أمران متمايزان عن بعضهما البعض؛ فهذا القول باطل(٢٠). بل بمعنى أن أحدهما عين الآخر، ولا يوجد في الخارج سوى واقعية واحدة، ولكن هذه الواقعية الواحدة هي مصداق واقعي للوجود ومصداق واقعي للماهية أيضاً.

الوحدة التشكيكية للوجود

يعتبر أصل وحدة الوجود، والنظرية الملازمة له - أي التشكيك وامتلاك الوجود درجات متعددة — واحداً من أهم أسس الفلسفة الصدرائية. وعلى الرغم من أن جذور هذه النظرية تعود لابن عربي، فإن لها تعابير وتفاسير متعددة، وقد مهّد صدر المتألهين في الأسفار لرؤيته الخاصة بشرح ودراسة القراءات المتفاوتة لهذه النظرية(٢١). وتراوحت هذه القراءات التي ذكرها بين الرأي الإفراطي لابن سبعين، الصوفي والفيلسوف الأندلسي، حيث اعتبر أن الواقعية واحدة وهي الله تعالى

(١٩) المشاعر، المشعر الرابع، ص ٢٤.
(٢٠) قول الشيخ أحمد الأحسائي.
(٢١) الأسفار، ج١، ص ٢٣.

ولا واقعية أو وجود لشيء غيره، ثم الرأي المشهور لابن عربي الذي اعتبر عالم الشهود هو من تجليات أسماء وصفات الله تعالى في مرآة العدم. ورأى صدر المتألهين أن مفهوم الوجود مشترك معنوي، له حقيقة واحدة سارية ومنبسطة في تمام الوجودات، وطبعاً هكذا ألفاظ وعبارات نلاحظها بكثرة في كلمات الصوفية وأغلب أهل الكشف والشهود. وكما يقول الشيخ الشبستري مامفاده المعنى: الوجود يسري في كماله، والتعينات هي أمور اعتبارية، أنا وأنت عارضان على وجودنا، داخلان في مرآة شهودنا.

في النظرة البدائية لا تخرج وحدة وكثرة الوجود والموجود واحتمالاتهما العقلية عن أربع حالات[٢٢]: وحدة الوجود والموجود، كثرة الوجود والموجود، وحدة الوجود وكثرة الموجود، كثرة الوجود ووحدة الموجود(الفرض الرابع عبثي لا قائل له).

١- وحدة الوجود والموجود: الوجود واحد شخصي، وواجب بالذات، وله مصداق حقيقي واحد، وما نشاهد من كثرات إنما هو سراب ووهم. وهذه هي وحدة الوجود العرفانية التي أطلقوا عليها "التوحيد الخاصي". ويعتقد البعض أن صدر المتألهين مال إلى هذا الرأي في باب العلية، أو أنه اختاره في النهاية[٢٣].

٢-كثرة الوجود والموجود: كما أن الموجودات كثيرة فالوجود كثير أيضاً؛ بمعنى أنه يتحقق من الوجود بعدد كل الموجودات، فالوجودات مختلفة عن بعضها بتمام الذات، ولا يوجد فيما بينها أي ما يمكن

(٢٢) مصلح، جواد، المباني الفلسفية والعقائد الشخصية لصدر المتألهين، مطبعة الجامعة ١٣٤٠ هـ.ش.

(٢٣) رحيق مختوم، ج١، القسم الخامس، ص ٥٦٤، والأسفار، ج٢، ص ٢٩٢.

الاشتراك فيه. والذهن يقوم بانتزاع مفهوم الوجود من الموجودات والموجودات الكثيرة. وقد نسبت هذه النظرية للمشائين وعرفت بـــ"التوحيد العامي".

٣- وحدة الوجود وكثرة الموجود: وهي على قسمين:

أ- النظرية المنسوبة إلى بعض حكماء الإشراق المعروفين بـــ"ذوق التأله"، و"التوحيد الخاصي" من أن الوجود واحد لا يوجد أي كثرة فيه؛ سواء من جهة الأنواع أو من جهة الأفراد، وواجب الوجود هو الفرد الوحيد الذي يصدق عليه الوجود، وما نطلق عليه اسم الوجود ما هو إلا ذوات لا تنسب إلى الوجود بشيء(٢٤).

ب- وحدة الوجود وكثرة الموجود: حيث تكون الوحدة في عين الكثرة. وقد نسبت هذه النظرية إلى الإيرانيين القدماء (الفهلويين) واختارها صدر المتألهين وأطلق عليها الحكيم السبزواري اسم "توحيد أخص الخواص".

بناء على هذه النظرية، فالوجود ليس – كما يقول العرفاء – واحداً محضاً، وليس متبايناً بتمام ذاته، بل الوجود حقيقة واحدة لها مراتب مختلفة في عين وحدها، بحيث إن ما به الاشتراك وما به الامتياز في تلك المراتب يعود إلى نفس الوجود. ويمكن تشبيه درجات ومراتب الوجود بدرجات ومراتب النور الذي هو واحد في حقيقته، ومتعدد بحسب المراتب والدرجات(٢٥).

بعض الوجودات تقع في أعلى حد ومرتبة من الشهرة والقوة

---

(٢٤) راجع : الآملي، محمد تقي، درر الفوائد، ج١، ص ٨٨ و٨٩ ومطهري، مرتضى، شرح المنظومة المبسوط، ج١، ص ٢٤٦و٢٤٧ وتعليقة الحكيم السبزواري عن الأسفار، ج١، ص ٧١.
(٢٥) راجع : الأسفار، ج١، ص ٣٦، ص ٤٢٧.

والنورانية، كالواجب تعالى، وبعض الوجودات تقع في أسفل درجة، وهذه الدرجات النازلة من الوجودات الإمكانية هي شؤون ومراتب نازلة لدرجة الواجب العالية، لا بل هي مظاهره المختلفة. ويمثل صدر المتألهين للنسبة بين وحدة الوجود وكثرة الموجود بالنسبة بين الشمس وأشعتها؛ فأشعة الشمس ليست بشمس، ولكنها ليست شيئا آخر غير الشمس. وعليه فالعالم واحد في عين كثرته، ويملك مراتب مختلفة.

تمكن صدر المتألهين من خلال إثبات الوحدة التشكيكية للوجود أن يرسم خط البطلان(٢٦) على إشكالات المشائين على مسألة التشكيك(٢٧) ويطرح مسألة الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة. وقد وضّح الحكيم السبزواري من خلال مثال مسألة اجتماع الوحدة والكثرة: الشخص الواقف في مقابل عدد من المرايا فهو شخص وأشخاص متعددين، ولو جعلنا الصور وسيلة وآلة لمشاهدة الأصل فهي كثيرة في وحدتها، كثيرة باستقلالها وواحدة بنوريتها؛ لأن الجميع صورة لواقعية واحدة(٢٨).

بناء على ذلك فالوحدة في الكثرة عبارة عن سير نور الوجود في قوس

---

(٢٦) درر الفوائد، ص ٧٤.
(٢٧) للتشكيك اصطلاحات متنوعة:
أ- يعتبر الشيخ الرئيس ان التشكيك هو وصف لفظي له معنيان متقابلان؛ مثلاً كلمة جون العربية (تعني الأسود والأبيض) هي لفظ مشكك. (راجع أبو علي سينا، النجاة من الفرق في بحر الضلالات، تصحيح ومقدمة محمد تقي ، ص ١٧٧).
ب – وتارة يأتي التشكيك بمعنى "الاشتداد"ويطلقون على الحركة الاشتداد التشديد في الحركة (راجع: نهاية الحكمة، المرحلة التاسعة، الفصل الثامن، ص ٢٠٩).
ج – التشكيك في المفاهيم والذي هو من الاصطلاحات المنطقية بحيث يأتي المفهوم المشكك في مقابل المفهوم المتواطئ (راجع: المظفر، المنطق، ص ٧٠).
د – التشكيك في كلام صدر المتألهين والذي يعني امتلاك مراتب متنوعة، والتشكيك في الفلسفة يطلق عن مسألة "الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة"والذي هو من شأن الوجودات الخارجية.
(٢٨) تعليقة السبزواري على الأسفار، ج١، ص ٧١ و٧٢.

النزول، ولا يشاهد العقل سوى حقيقة الوجود في كافة المظاهر والمجالي المختلفة، وظهوراً في كل موجود بعد رفع الحدود والقيود وصرف النظر عن التعينات "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه". وأيضاً الكثرة في عين الوحدة عبارة عن رجوع الموجودات إلى واجب الوجود في قوس الصعود؛ بعد نزع كافة التعينات والقيود والحدود في مراتب استكمال جميع الخلائق: إنا لله وإنا إليه راجعون.

الحركة الجوهرية

أدخلت نظرية الحركة الجوهرية ولأول مرة عنصرين أساسيين في الفكر الإسلامي، الأول: تاريخية الوجود، والثاني: التبدّل والتغيّر الداخلي في عين السكون الخارجي لهذه الشجرة المباركة التي تطغى على فكر وذهن الموحّد واحدة بعد أخرى، فتسانده في مسيرته العملية ليتمكن من التقدم في مسيرة القرب إلى الله ورضاه، حيث إن جميع موجودات العالم لا تتحرك إلا إليه وهكذا يحصل التقدم يوماً بعد يوم لتقدم للبشرية إنجازات جديدة.

الحركة في الجوهر

اعتبر ابن سينا، كغيره من الفلاسفة الإسلاميين، تبعاً لطبيعيات أرسطو أن الحركة تقع في مقولات الكم والكيف والوضع والأين فقط، وبالتالي أنكر إمكان وقوع الحركة في الجوهر. والدليل الأساس الذي ذكره هو أن الحركة تستلزم موضوعاً يتحرك، ولو تبدّل جوهر الشيء في أثناء الحركة الجوهرية، فلن يحصل للحركة موضوع. يعتبر صدر المتألهين أن هذه الشبهة ناشئة من الخلط بين أحكام الماهية وأحكام

الوجود ويعتقد بأن تقديم تحليل صحيح عن الحركة، ليس فقط يدلنا على وقوع الحركة في الجوهر، بل يفهمنا بأن هذا الأمر ضروري وقطعي؛ لأن عدم قبول الحركة في الجوهر يؤدي إلى عدم إمكانية إثبات الحركة في الأعراض. في الواقع ليست الحركة سوى سيلان الوجود سواء أكان الوجود لنفسه أم لغيره. وكما يحصل عند تغير لون الورد، حيث لا يوجد عندنا لون ثابت في مسيرة التغير هذه بحيث نتمكن من نسبة هذا التغير والتحول إليه. والحركة في الجوهر أيضاً لا تحتاج لموضوع ثابت تنسب الحركة إليه. وفي الواقع فإن الحركة والثبات هما وصفان تحليليان للموجود السيّال والثابت، وهكذا أوصاف لا تحتاج لموصوف عيني مستقل عن الوصف. وكما يصطلح عليه أهل الخبرة فإن الحركة والثبات من العوارض التحليلية التي لا تحتاج لموضوع مستقل، بل وجودها عين وجود معروضاتها.

بالإضافة إلى أن صدر المتألهين اعتبر الحركة في الجوهر برهانية(٢٩)، فإنه ذكر في أماكن متعددة من كتبه كالأسفار والعرشية والمشاعر وأسرار الآيات(٣٠) بأنه يمكن الوصول إلى فهم الحركة الجوهرية من خلال التدبر والتفكر في آيات القرآن الكريم. وقد ذكر آيات متعددة ساعدت في وصوله إلى هذه النظرية واستند في ذلك إلى كلام العارف محي الدين لتأييد هذا المطلب(٣١). على الرغم من أن صدر المتألهين تأثر بابن عربي في قبوله للحركة الجوهرية والبرهنة عليها إلا أنه لم يرتضِ ما طرحه العرفاء تحت عنوان "الخلق الجديد للعالم في كل آن" أو "اللَبس بعد الخلع"، بل قدّم نظرية أخرى تحت عنوان "اللبس بعد اللبس".

---

(٢٩) لمطالعة براهين صدر المتألهين على الحركة الجوهرية راجع : الأسفار، ج١، ص ٨٠ وما يليه.
(٣٠) الأسفار، ج٣، ص ١١٠ والعرشية، ص ١٤ والمشاعر، ص ٦٤ وأسرار الآيات، ص٨٦.
(٣١) الأسفار، ج٣، ص ١١١.

يعتقد ابن عربي بأن التجدّد والتبدّل موجود في جميع الأعراض والجواهر، والعالم يتجدد في كل لحظة من باب تجدّد الأمثال في وقت لا يوجد أي اتحاد بين هذا الجديد والقديم.

لكن صدر المتألهين يعتقد بأنه في كل آن تفاض صورة أكمل من الصورة السابقة، ومن ثم تكون هذه الصورة والمادة؛ مادة لقبول صورة جديدة. وهكذا يستمر هذا الأمر بشكل دائم على اثر الحركة الجوهرية حيث تتحرك جميع موجودات هذا العالم في حركة صعودية لتصل إلى عالم رب نوعها.

الابتكارات المبتنية على الحركة الجوهرية

معرفة الله وإثبات واجب الوجود على أساس الحركة الجوهرية. يمكن الاطلاع بشكل طبيعي ومن خلال الحركة الجوهرية على حاجة عالم الممكنات لموجود يقوم بمرافقة هذه الموجودات من أول وجودها إلى منتهى كمالها. ثم إن شخصية العالم الآنية تبيّن لنا الفقر الوجودي بالإضافة إلى أن الرأي الواقعي للإنسان حول العالم يختلف بعد فهمه للحركة الجوهرية عما كان عليه قبل ذلك. فلو كان يدرك قبلها أن أعمق حركات العالم المادي إلى ما وصل اليه العلم هي الحركات التي تحصل داخل الأجزاء الداخلية للذرة، أما الآن فإنه سيطلع على أن أعمق أسرار الوجود هو أن الوجود المادي ليس سوى حركة ولو كان يشاهد العالم قبل هذا الأمر على أنه عالم جامد وواقف ويعتبر أن الزمان المتصرّم وانقضاء العالم تابعان لتصرّم الزمان، فالآن وبعد تحصيل الحركة الجوهرية سيشاهد العالم في أعمق صورة في حالة تصرّم وسيلان وانقضاء؛ وهذا ليس فقط في ظواهره وأحواله بل في أصل وجوده وهويته.

ولو كان ينظر إلى العالم قبل هذا الأمر على أنه موجود مستقل سيدركه الآن على أنه موجود متكئ ومحتاج إلى الغير لا بل هذا الاعتماد قد نفذ إلى أعماق جذوره واستولى على كل وجوده ولن يُنسى التعبير الصدرائي الذي يعتبر موجودات العالم هي هويات تعلقية حيث غرست أنياب تعلقها بالجذور المعطية للوجود. وكان وجود هذه الموجودات هو عين تعلقها بحيث لو سلب هذا التعلق منها ولو للحظة فسيزول الوجود عنها. ويستشهد صدر المتألهين حول هذا الأمر بالآية الشريفة ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾ بحيث إن مشغولية الله تعالى في كل يوم في الواقع هي كل مشغولية الله تعالى المستمرة.

المعاد

مجموع العالم يتحرك نحو مترل، وهذا الأمر ينبع في النظرة الأولى من أصل الحركة الجوهرية بحيث لا يحتاج لأي برهان أو كلام آخر. والحركة لا معنى لها سوى امتلاك الجهة والتحرك نحو مقصد وغاية. وطبعاً لا يمكن الادعاء بأنه يمكن من خلال نظرية الحركة الجوهرية تبيّن وتوضيح كافة جزئيات مسألة المعاد كما هي في الأديان (وكما فصلت في الدين الإسلامي).

المقصود هو أن العالم يتحرك من أعماقه وداخله نحو جهة تحصل في عالم آخر غير الدنيا؛ ذلك لأن ما تمتاز به الدنيا من خسة وجودية بالنسبة للإنسان لا يسمح لها أن تحقق وتحصل أهدافه وغاياته. بناء على ذلك فإن حركة مجموع العالم مستمرة وأبدية كالطفل الذي يصل حد البلوغ وهذا البلوغ هو القيامة والمعاد[٣٢].

---

(٣٢) المصدر نفسه، ج٩، ص١٥٩.

يمكن الادعاء ومن خلال دراسة آراء صدر المتألهين أنه لم يتعرض أي فيلسوف لمسألة المعاد الجسماني[٣٣]، لكنه يوضح بأن للأشخاص بعد الموت أجسام لطيفة. فهم إذاً بعد الموت ليسوا نفوساً غير متجسدة، بل أجسام تتشكّل أعضاؤها من الأعمال والأفعال التي قام بها في هذا العالم. وقد قام صدر المتألهين بدراسة مسألة المعاد في المجلد الرابع من الأسفار وكتاباته الأخرى أمثال المبدأ والمعاد والشواهد الربوبية ودوّن رسائل مستقلة في هذا الخصوص من قبيل رسالة الحشر.

حل مشكلة الحدوث والقدم الزماني للعالم

من أهم المسائل التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة هي هل أن العالم المادي حادث زماني أم لا؟ وبعبارة أخرى إذا رجعنا إلى الوراء هل يمكن أن نصل إلى نقطة من الزمان نقول بأن العالم قد بدأ من تلك النقطة أم أننا مهما رجعنا إلى الوراء فسنلاحظ وجود زمان وعالم؟ يعتقد العديد من المتكلمين بأن العالم حادث زماني، بينما يعتقد الكثير من الفلاسفة أنه قديم زماني. ويعتقد كانت (KANT) بأن هذه المسألة جدلية الطرفين ولا يمكن إيجاد حل لها.

ومن الواضح بناء على أصل الحركة الجوهرية أنه لا زمان خارج عن العالم ليكون العالم قديماً زمانياً؛ ذلك لأن القديم الزماني يكون له معنى إذا اعتقدنا كما يعتقد نيوتن بأن الزمان موجود مطلق ومستقل، ولكن إذا اعتقدنا بأن الزمان يتولّد عن العالم وهو حصيلة حركة وجود عالم المادة، عندها لا معنى للبحث عن قدم العالم وكونه في الزمان؛ حيث إن ذات جوهر العالم بأكمله في حال حركة، ومن الواضح أن الحركة هي

(٣٣) ملا صدرا، شرح الهداية، ص٣٨٤.

موجود يحصّل الوجود آنا بآن. وهكذا تصبح مسألة قدم هذا الموجود من دون معنى[٣٤].

ربط الحادث بالقديم

لقد شغلت مسألة ربط الموجودات المتغيرة والمتحركة بموجود ثابت وغير متغير ومسألة ربط الموجودات الحادثة بالواجب القديم (قديم الذات) من دون بروز محذور التسلسل وانفعال ذات الواجب، أذهان العديد من العلماء، فالمعلول المتغير يحتاج إلى علة متغيرة هذا من جهة، ومن جهة أخرى الله تعالى هو موجد كافة التغيرات بحيث لا يتسرّب التبدل والتغير إلى ذاته. وقد عبّر الفلاسفة المعاصرين عن هذه المسألة بـــ«شبيه التناقض الواقعي». وقد حلّ صدر المتألهين هذه المعضلة الفلسفية من خلال الحركة الجوهرية:

"إذا كان وجود كل متجدد مسبوقاً بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده، فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته فيؤدي ذلك إما إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغيّر في ذات المبدإ الأول تعالى عن ذلك علواً كبيرا. لكنا نقول إن تجدّد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجدداً بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً لا مركباً يتخلل بين مجعول ومجعول إليه. ولا شك في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القدم الحركة والزمان، ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما وإنما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته؛ فإذا كان ثبات شيء ثبات تجدده وفعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفائض

---

(٣٤) يوجد اقوال مختلفة ومتنوعة حول الزمان وحقيقته . راجع الأسفار، ج٣، ص ١٤١، وأيضاً حول الحدوث الزماني للعالم. راجع: شرح حال وآراى فلسفى، ملا صدرا، ص ٥٨ ودرر الفوائد، ص٢١٨

من الأول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية ..»[٣٥].

النفس وكيفية اتحادها بالبدن

من خلال أصل الحركة الجوهرية فقط يمكن تبين وتوجيه العوالم الوجودية للإنسان من الحس والخيال والعقل، وأيضاً ترقي النفس من مرحلة إلى أخرى وأيضاً كيفية اتحاد النفس بالبدن وشدة اتصالها في مراحل الكمال العالية ووحدتهما في مرحلة الوجود العقلي[٣٦].

هناك آراء ونظريات مختلفة حول حدوث وقدم النفس حيث اعتقد البعض بقدم النفس واعتقد البعض الآخر بحدوثها. واختلف القائلون بحدوثها في كيفية ذلك. وبشكل عام هناك ثلاث نظريات هي عبارة عن:

١ – حدوث النفس مع حدوث البدن.

٢ – حدوث النفس من خلال حدوث البدن.

٣ – وحدوث النفس قبل البدن.

وانقسمت نظرية قدم النفس إلى آراء مختلفة باعتبار القدم في السلسلة العرضية أو في السلسلة الطولية وأيضاص باعتبار القدم الذاتي أو الزماني[٣٧].

يعتقد صدر المتألهين بأن النفس "جسمانية الحدوث، روحانية البقاء" (من حيث إن الجسم حادث والروح باقية). ويعتقد بأن النفس

(٣٥) الأسفار، ج٣، ص ٦٨.
(٣٦) المصدر نفسه، ج٩، ص ٨٥ و٩٦ – ٩٨.
(٣٧) المصدر نفسه ج٨، ص ٣٣٠ .

هي حصيلة لحركة البدن الجوهرية ويشكل البدن حالة "القوة" للنفس وشرط ظهورها. لكن النفس لا تحتاج للبدن في بقائها واستمرارها. يقول صدر المتألهين في كيفية تعلق النفس بالبدن: حالة النفس عند حدوثها، ليست كحالها بعد كمالها، ووصولها إلى فعليتها، حيث إن حدوث النفس جسماني أما بقاؤها فروحاني، وهي كالطفل الذي يحتاج في البداية إلى رحم، أما عند تغير وجوده فلن يحتاج إليه أبداً وهو شبيه أيضاً بالصيد الذي يحتاج للمصيدة أما بعد اصطياده فلا يحتاج إليها، ولهذا فإن زوال المصيدة والرحم لا يؤثر في بقاء الصيد والطفل(٣٨).

من أهم نتائج رأي صدر المتألهين في مسألة النفس هي إبطال عقيدة التناسخ. يعتقد أصحاب التناسخ بأنه من الممكن أن تنفصل روح الإنسان بعد الموت وتلتحق ببدن آخر، لكن بناء على الحركة الجوهرية فمن غير المعقول أن تصبح روح شخص من مختصات شخص آخر حيث إن النفس التي هي استمرار لحركة البدن الطبيعية هي من مختصات نفس البدن.

كل بدن في حركته الجوهرية فإنه يحصل على روح تتناسب معه، هذه الروح التي كانت في البداية لا شيء(٣٩). ثم أخذت بالنمو بالتدريج مع البدن حيث اكتست الفعلية والصورة وفي هذه الحالة كيف يمكن لبدن أن يقبل روحاً ترعرت ونمت في ظلال بدن آخر تتناسب معه.

(٣٨) المصدر نفسه، ج٩، ٣٩٣ [لم أجد هذا النص في كلمات صدر المتألهين بحرفيته] (م) .
(٣٩) المصدر نفسه، ص٣٢٨ : فما أشد سخافة رأي من زعم أن النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد من أول تعلقها بالبدن إلى آخر تقائها. وقد علمت أنها في أول الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الإلهية: ﴿هل أتى على الإنسان حينا من الدهر لم يكن شيئا مذكورا﴾ وعند استكمالها تصير عقلاً فعالاً.

اتحاد العاقل والمعقول

تعتبر مسألة اتحاد العاقل والمعقول من المسائل الفلسفية الهامة التي اختلفت فيها آراء الفلاسفة، حيث لفت انتباههم في هذه المسألة أمران: الأول في كيفية الوجود الذهني والآخر في علم الله تعالى بالأشياء والموجودات المعرضة للتغير والتبدل.

أول من استعمل هذا الاصطلاح هو فرفوريوس ولكن بصورته الكلية، ومن دون البرهنة عليه وقد تعرّض ابن سينا لفرفوريوس ولكتابه الذي تناول فيه هذه المسألة بالنقد والتجريح(٤٠).

يعتبر صدر المتألهين أن مسألة اتحاد العاقل والمعقول من المعضلات الفلسفية التي حصلت له كالعديد من النظريات الفلسفية الأخرى عن طريق التضرع والدعاء والالتفات إلى مبدإ الوجود وقد عبّر عنها بأنها موهبة وإفاضة إلهية(٤١). هناك ثلاثة أمور تحصل في كل تعقل بالضرورة: المدرِك (الذي يعقل) والمدرَك (الشيء الذي يتم إدراكه) والإدراك (التعقل). فلو حصل لكل واحد من هذه المفاهيم الثلاثة مصاديق مختلفة في الخارج فعندها لن يكون هناك اتحاد بين العاقل والمعقول. بناء عليه فإن امتلاك هذه المفاهيم الثلاثة مصداقاً واحداً في الخارج، يعني حصول الاتحاد، وهذا المصداق هو في نفس الوقت عاقل ومعقول وتعقل، وأما الاختلافات بينهم فهو اعتباري صرف. وقد طرح هذا الأمر قبل صدر المتألهين في مسألة علم النفس بذاتها، حتى أن ابن سينا الذي عارض مسألة اتحاد العاقل والمعقول فقد طرحه في مسألة علم النفس بذاتها.

المبحوث عنه هو اتحاد العاقل والمعقول في علم النفس بغير ذاتها،

(٤٠) شرح الإشارات، ج٣، ص ٢٩٥.
(٤١) الأسفار، ج٣، ص ٣١٢ و٣٥٣ – ٣٣٥.

وهنا يتشكل أحد أهم الأصول المعرفية في الحكمة المتعالية. وهنا يبرهن صدر المتألهين على مسألة اتحاد العاقل والمعقول في سياق وحدة الوجود والحركة الجوهرية ثم يعمل على تعميمها ليس فقط في مجال علم النفس بذاتها، بل على علمها بغيرها، ويثبتها ليس فقط في مرتبة العقل، بل في مرتبة التخيل والإحساس أيضاً[٤٢]. الاتحاد الذي يبرهن صدر المتألهين على وجوده بين العالم والمعلوم في العلوم الحصولية ليس اتحاد ماهيتين لأن من المحال عند الإدراك (مثلاً شجرة السرو)، أن تصبح ماهية العاقل (الإنسان)، هي عين ماهية المعقول بالعرض أو بالذات (شجرة السرو). وأيضاً ليس هذا الاتحاد من قبيل اتحاد الوجود والماهية؛ لأن هذا الشيء محال أيضاً (مثلاً اتحاد وجود الإنسان وماهية الشجرة أو بالعكس). ومن غير الممكن أيضاً حصول اتحاد في الوجود بالفعل (مثل اتحاد وجود العاقل بالذات والمعقول بالعرض)، بل المقصود من الاتحاد هنا هو اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات. ومن جهة أخرى هناك صورتان لاتحاد أي وجودين، اتحاد العرض مع الجوهر واتحاد المادة والصورة .

اتحاد العرض والجوهر يحصل بشكل يكون كل واحد منهما غير الآخر في ذاته، فالعرض لا يحصل في ذات الجوهر والجوهر أيضاً ليس عرضاً، لكنهما يتحدان في الوجود الخارجي؛ بمعنى أن العرض هو من مراتب وجود الجوهر ولا وجود له مستقل عن الجوهر. الجوهر الذي يقبل العرض لا يحصل له التبدّل والتغيّر (كالجسم الذي يزداد طوله أو حجمه)، لكن في اتحاد المادة والصورة فإن المادة تتبدل مع قبولها لكل صورة بحيث يحصل امتياز بين تلك الصورة والصورة الأخرى (كالنطفة

(٤٢) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٧٥.

التي تنتقل لتصبح جنينا).

المعارضين لاتحاد العاقل والمعقول قبلوا الفرض الأول (اتحاد العرض والجوهر) حيث يعتقدون بأن النفس جوهر يملك وجوداً مستقلاً بينما الصور الإدراكية هي أعراض تعرض على لوح النفس، وهذا اللوح يتبدّل مع توارد صور مختلفة عليه. بناء على هذا الرأي فلا فرق بين جوهر نفس الأنبياء، وأنفس الأشخاص العاديين حيث لا اشتداد ولا تكامل في النفس. والموجود فقط هو صور مختلفة عن بعضها البعض، والاختلاف يرجع إلى بعض الأحوال والأعراض.

يعتقد أنصار اتحاد العاقل والمعقول، بأن هذا الاتحاد يجري في الفرض الثاني (اتحاد المادة والصورة)(٤٣)، وذلك في مجال النفس والصور الإدراكية؛ بمعنى أن النفس هي مادة تتبدّل مع تبدلها الصور الإدراكية، بحيث إن النفس تتحد مع الصور التي تحصلها. بناء على هذه العقيدة، في كل مرحلة من الإدراك يظهر تبدل جوهري في النفس، بحيث تقوم النفس مع ورود كل صورة علمية بتبديل القوة والاستعداد إلى فعل، ومن خلال هذا التغير هناك شيء واحد يصبح شيئاً آخر على أثر الصيرورة الجوهرية، هذا الأمر يحصل من دون أي تعرّض لوحدة وتشخص ذاك الشيء.

بناء على ما تقدم فإن وجود نفس الأشخاص الكاملين والأنبياء، لا يختلف عن الأشخاص العاديين فحسب، بل في كل مرحلة من الإدراك يختلف فيها جوهر نفس المدرك عن المرحلة السابقة عليه على الرغم من انحفاظ وحدته و تشخصه.

---

(٤٣) يعتقد الحكماء المشاؤون أن تركيب المادة والصورة انضمامي، لكن صدر المتألهين يعتقد بأن تركيبهما اتحادي ويوضح ذلك من خلال التحول والتبدل الذاتي والجوهري، راجع: الأسفار، ج٥، ص ٢٨٢و٢٨٣.

ذكر صدر المتألهين أربعة أدلة على اتحاد العاقل والمعقول في الأسفار، ليس بوسعنا ذكرها في هذا المقال. أحد أهم الطرق التي اعتمدها البرهان المعروف والمشهور ببرهان التضايف الذي يجري في إثبات هذا الاتحاد في مطلق الإدراك. ويمكن تقرير هذا البرهان على هذا النحو: العاقلية والمعقولية هما أمران متضايفان والمعقول بالذات هو المعقول مع غض النظر عن كل غير. وهكذا معقول يجب أن يكون عاقلاً بذاته، لأنه لو لم يعقل ذاته، فيجب أن يكون له عاقل آخر والمعقول يصبح معقولاً عند أخذ الغير بعين الاعتبار، فهو ليس بالذات وقد فرضناه معقولاً بالذات ومعقولا مع غض النظر عن الغير، إذاً يجب أن يكون عاقلاً لذاته[٤٤].

(٤٤) ترجم هذا البحث الأستاذ علي الحاج حسن.

الباب السادس

ملا صدر مجدد الفلسفة الإسلامية

وكتابه

[الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة]

ملا صدرا مجدّد الفلسفة الإسلامية

وكتابه "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة"

عبد السلام عبد العزيز فهمي

يُعد ملا صدرا في طليعة فلاسفة إيران وأكبر حكيم في العصر الصفوي. وهو حكيم رباني وفيلسوف إلهي وعارف متألّه وفقيه متبحّر، ومن عظماء علماء التشيّع في إيران وكان جامعاً لكافة العلوم العقلية والنقلية، وله مؤلفات قيّمة؛ بعضها في الحكمة بذوق إشراقي وعرفاني، وله رسائل في تفسير القرآن الكريم مقرونة بالتأويلات الفلسفية.

وليست عظمة ملا صدرا نابعة من عوامل خارجية فقط، بل نتيجة اضطراب وثورة في حياته التي تدل كلها على احترام لشخصه. إن تاريخ حياته الخاصة في الواقع تعكس حياته الداخلية، وأحدثت فعاليته تجديداً في الحياة الفلسفية، ويعتبر بحق رائداً ومجدداً واقعياً للحكمة الإلهية الإسلامية.

القسم الأول

حياته وفلسفته

حياته

هو محمد بن إبراهيم يحيى القوامي الشيرازي الملقّب بصدر الدين، والمشهور بين العامة بملا صدرا، وبين أهل العلم وطلبة مدرسته الفلسفية بصدر المتألهين، وصدر الحكماء والمتألهين كما ذكره الطهراني في كتابه "الذريعة إلى تصانيف الشيعة" في مواضع كثير.

أمّا والده ميرزا إبراهيم قوام الدين الشيرازي، فقد كان أحد وزراء العصر الصفوي. وهناك رواية تفيد أن إبراهيم هذا لم ينجب ذكوراً، ونذر أنه عندما يرزقه الله بولد صالح أن ينفق مالاً كثيراً في سبيل الله؛ فكان محمد وحيد والده ووريثه.

أمّا جده الأعلى، فهو حاجي قوام الدين حسن المنغجي (ت ٧٥٤ هـ). وقد قام بدور كبير في تمكين السلطان شيخ أبي إسحاق من أسره لينجو من العرش، واستمر يعمل معه حتى وفاته. وكان قوام الدين حسن ينفق بسخاء على العلم والأدب. وهو الذي قدّم إليه ابن زركوب كتابه "تاريخ شيراز" وخصّه الشاعر حافظ الشيرازي بثلاث غزليات على الأقل، مدحه فيها مباشرة أثناء حياته علاوة على مدحه بصورة غير مباشرة في قصائد أخرى، ورثاه بقطعة أخرى.

ولد صدر الدين محمد حوالي سنة ٩٧٩ أو ٩٨٠ هجرية في شيراز. ولم يكن محدداً تاريخ مولده حتى عُثر في حاشية نسخة مستنسخة عن

نسخة أصلية أن ملا صدرا أملى ابنه قوام الدين أحمد في حاشية كتابه المخطوط "الأسفار الأربعة" يُعرّف من إفاضة إلهية لوالده — الخاصة في مبحث "اتحاد العاقل والمعقول" — إن تاريخ هذه الإفاضة هو مطلع شمس يوم الجمعة السابع من شهر جمادى الأول سنة ١٠٣٧ هجرية. وكان عمر والده ثمانية وخمسين عاماً[١]. أما وفاته فتمّت أثناء عودته من رحلة الحج السابعة في مدينة البصرة ودفن بها سنة ١٠٥٠ هجرية.

هذا وقد توجه ملا صدرا خلال حياته إلى بيت الله سبع مرات سيراً على قدميه في قوافل الحجيج. كما قام بزيارة أضرحة أئمة الشيعة في العراق عدة مرات؛ فكانت هذه الرحلات الدينية في واقع الأمر من أشقّ الرياضات كلها.

مراحل حياة ملا صدرا

تنقسم حياة ملا صدرا إلى ثلاث مراحل متمايزة؛ الأولى: بدأها بأن حصّل علومه وهو في حداثة سنه تحت إشراف أبيه، الذي لم يبخل على ابنه بالجهد في الإشراف والإنفاق بسخاء على المدرّسين، لقدرته المالية التي تمكّنه من الإنفاق على تربية وتعليم ابنه. وفي نفس الوقت كان لدى الابن نبوغ واستعداد فكري وصفات أخلاقية أهّلته للدراسة. وكان يتبع في المرحلة الأولى طريقة التفكير العقلي، وانهمك في الدراسة، واشتغل بالبحث وتتبع آراء وأفكار الفلاسفة من العلماء السابقين والمعاصرين له. وعندما اشتد عوده وآراد المزيد من العلم، سافر إلى أصفهان لإكمال

---

(١) آية الله حاج سيد أبو الحسن القزويني:
بحث عنوانه "شرح حال صدر المتألهين شيرازي وسخنى در حركت جوهريه" (تاريخ حياة صدر المتألهين الشيرزاي حديث عن الحركة الجوهرية) في "يادنمه ملا صدرا" (ذكرى ملا صدرا) بمناسبة مرور أربعمائة عام على مولده، نشر كلية علوم المعقول والمنقول– جامعة طهران، طهران، ١٣٤٠هـ.ش/١٣٨٠ هـ.ق/١٩٦١ ن، ص ١ – ١٤.

دراسته في مقدمات العلوم وبعض مبادئ الفقه والأصول.

أصفهان في العصر الصفوي

كانت أصفهان آنئذ العاصمة السياسية للدولة الصفوية ومقراً للسلاطين، ومركز الحياة العلمية في إيران. وكانت مدارسها في أوج فعاليتها بمن كان بها من كبار علماء الدين والفلاسفة، والتي شملت دراساتهم كافة شعب العلوم؛ فكان من الطبيعي أن ينتقل ملا صدرا إليها لتكملة المرحلة الدراسية. وتلقى فيها دروسه على يد ثلاثة أساتذة كبار لهم شهرة عريضة في التاريخ الفكري والمعنوي الإيراني، هم الشيخ العاملي وميرداماد ومير فندرسكي.

ومنذ اتخاذ الشاه عباس الأول (٩٩٥ – ١٠٣٧هـ) من أصفهان عاصمة للدولة الصفوية، رغّب كبار علماء الشيعة في مختلف البلاد الإسلامية في الحضور إلى عاصمة دولته. وأصبحت أصفهان مركزاً أساسياً لعلوم المعقول والمنقول، وأسهم أساتذة كبار في إحياء مركز أصفهان الديني والفلسفي؛ نذكر منهم مير محمد باقر الداماد الاسترابادي (ت ١٠٤٠هـ)، والشيخ بهاء الدين العاملي (ت ١٠٣١هـ) ومن التفّ حولهما من طلبة وعلماء. فتكوّنت في تلك الفترة مدرسة فلسفية جديدة يمكن تسميتها "مدرسة أصفهان الفلسفية"، والتي نالت شهرة علمية كبيرة، فقدم إليها طلاب العلوم الحكمية من كافة المناطق الإيرانية والبلاد الإسلامية. واستمرت هذه المدرسة الفلسفية تقوم بواجبها العلمي حتى بعد سقوط الدولة الصفوية سنة ١١٤٨ هـ (١٧٣٦م) وبنفس قوتها وأصالتها حتى بنى حاجي محمد حسن خان مروي "مدرسة مروي" في طهران لتدريس الحكمة، واستعان بحكماء أصفهان الذين قدموا إلى

طهران واستوطنوها، وأكملوا مسيرة نشاطهم الفلسفي فيها(٢).

دراسة ملا صدرا في أصفهان

درس ملا صدرا في أصفهان أولاً عند الشيخ بهاء الدين محمد العاملي(١٠٣١—٩٥٣هـ)، وأتمّ على يديه دراسة العلوم العقلية، مثل التفسير وحديث الشيعة والفقه الإسلامي الشيعي ونال إجازته. ثم انتقل إلى خاتم الحكماء والمجتهدين السيد مير محمد باقر بن شمس الدين محمد الاسترابادي المعروف بالميرداماد (ت ١٠٤٠هـ) وأكمل على يديه دراسة علوم الحكمة، ونال إجازته. أمّا أستاذه الثالث فهو مير أبو القاسم فندرسكي، وكان شخصية غير عادية، وكان يتردد على الهند كثيراً، ومقرّبا من السلطان جلال الدين أكبر شاه، ملك الهند المغولي (٩٦٣ — ١٠١٤هـ)، وأسهم في ترجمة المتون السنسكريتية إلى الفارسية؛ فأثّرت العقائد الهندية في أفكاره، وظهرت على مؤلفاته الفلسفية(٣).

مخالفة ملا صدرا لأستاذه ميرداماد

المرحلة الأولى:

تتلمذ ملا صدرا على يد ميرداماد، الملقّب بالمعلم الثالث، الفلسفة

(٢) ذبيح الله صفا، دكتور ؛
تاريخ أدبيات در إيران (تاريخ الأدب في إيران)، المجلد الخامس، القسم الأول، الطبعة الثامنة، طهران، ١٣٧٢ هـ.ش، ص ٢٩٣.

(٣) هنري كوربن؛
بحث عنوانه " مقام ملا صدرا في الفلسفة الإيرانية " ترجمه من الفرنسية إلى الفارسية دكتور سيد حسين نصر، منشور بمجلة كلية الآداب، جامعة طهران، العدد الاول، السنة الثانية عشر، المسلسل ٤٥، طهران، ١٣٤٣هـ.ش، ص١- ٣٤ ، ويمكن مراجعة هذا النص في هذا العدد من السلسلة.

النظرية وكان ميرداماد يعتقد مثل شهاب الدين السهروردي أن الفلسفة لا تؤدي إلى الكشف المعنوي، واعتبر ذلك اجتهادات عبثية لا طائل من ورائها، خاصة وأن أساس محاضراته كان التقريب بين الدين والفلسفة. ووصلت اجتهادات ميرداماد في دراسته بأن صبغ الحكمة المشائية بلون إشراقي؛ تلك التي أوصلها إلى تلميذه ملا صدرا ونادى في فلسفته هذه في كتابه "الأفق المبين" عن "تناهي الزمان"، وفي نتيجتها "الحدوث الدهري" الذي يعد أهم اكتشافاته الحكمية، وبحث في كتابه "القبسات" عن "أصالة الوجود" أو "أصالة الماهية"، لكن تلميذه ملا صدرا سلك طريقاً مخالفاً لأستاذه ميرداماد في هاتين النقطتين، وانتصر عليه، وأيّده بعض الفلاسفة التالين لهما، واعتبروا أفكار ميرداماد عما قاله عن الزمان مرفوضة(٤).

المرحلة الثانية:

عاد ملا صدرا إلى شيراز بعد دراسته في أصفهان، وبدأ نشاطه العلمي معتمداً على أفكاره الداخلية والشخصية، وشرع في الاجتهاد، وواجه عداء مخالفين سطحيين ومقلدين متخلفين متمسكين بأشياء غير مقبولة.

فحقد عليه بعض مدّعي العلم وناصبوه العداء، وتعدوا عليه وآذوه وأهانوه. وأصبح ملا صدرا فريسة لهم بعد اتهامهم إياه بالكفر. فما كان منه إلا أن غادر شيراز، حتى لا يشتعل الصدام مع الحاقدين عليه.

واختار ملا صدرا العزلة في قرية "كهك" القريبة من قم، وعلى بعد

---

(٤) ذبيح الله صفا، دكتور ؛
تاريخ الأدب في إيرن، مرجع سابق، ص ٣٢٠.

ثلاثين كيلومتراً ناحية الجنوب الشرقي. وأقام فيها حوالي عشر سنوات معتكفاً في زاوية بعيدة، واشتغل بالمجاهدات النفسية والرياضات الشرعية، كأداء النوافل وتصفية النفس والأعمال الخيرية المستحبة، وصيام النهار وقيام الليل، وانهمك في العبادة والزهد مع الكشف والشهود. استطاع بعد سنوات من المعاناة أن تُفتح له طاقة في العالم القدسي، واشتغل في عزلته بالحقائق العلمية عن طريق الفكر والتأمل والاستدلال. وأورد في كتابه "الأسفار الأربعة" أنه شاهد عن طريق المكاشفات الأنوار البهية، حتى أنه سمع من بعض العلماء أنه صار درويشاً. وبعد فترة من إقامة ملا صدرا في كهك أحسّ بالسعادة إلى حد ما نتيجة رياضاته ومجاهداته النفسية، وشرع في التأليف. وفي الفترة الأخيرة من المرحلة الثانية نال شهرة عريضة، وبدأت تظهر عليه علامات النجابة لتبحره في الفلسفة وعلم الكلام، وبراعته في تفسير القرآن الكريم وتعمقه في علوم الحديث. أمّا معاصروه المتزمتون من الفقهاء والمدرسين وأصحاب المناصب الحكومية، فقد عاتبهم بقسوة وشدة في مقدمات بعض كتبه، منها ما ورد في كتابه "الواردات القلبية"(٥).

المرحلة الثالثة:

وهي فترة التأليف والتعليم والتربية، وتعتبر بمترلة حصيلة المرحلتين الأولى والثانية. وفيها شيّد "الله وردي خان" حاكم إقليم فارس مدرسة كبيرة في شيراز، واستأذن الشاه عباس الأول في استدعاء ملا صدرا للتدريس بها؛ فوافق الشاه على ذلك، وقارنت هذه الدعوة وتحرر ملا

---

(٥) ملا صدرا الشيرازي ؛
الواردات القلبية، أو التسبيحات القلبية في معرفة الربوبية، رسالة طبعت مع مجموعة رسائل ملا صدرا، طهران، ١٣٠٢هـ.ق، ص ٢٥٧ .

صدرا من العزلة، ولبى الدعوة وعاد أدراجه إلى شيراز، واشتغل بتدريس الحكمة والتأليف في المدرسة الجديدة حتى وفاته سنة ١٠٥٠ هجرية.

مدرسة خان

وصف ميرزا حسن فسائي في كتابه "تاريخ فارسنامه ناصري" المدرسة على النحو التالي: "تم بناء مدرسة خان في سنة ١٠٢٤هجرية، وتعد أكبر وأفخم مدرسة في شيراز. وهي من طابقين تشتمل على مائة غرفة، ويوجد بها طاقات عالية في جهاتها الأربعة وديواناً فسيحاً، وأربع حدائق في جوانبها الأربعة. وحجراتها كلها ذات واجهتين؛ واجهة تطل على فناء المدرسة والأخرى تطل على الحديقة، وتقع في محلة سوق الدجاج"(٦). ويضيف إلى ذلك "فرصت الدولة الشيرازي" ما يلي : "زيّنت داخل الحجرات وحيطان الأروقة بالكاشي الملون عليه آيات قرآنية. وفي وسط المدرسة حوض ماء كبير مثمّن الأضلاع. كما يوجد سقف أعلى المدخل به سبع فوهات كبيرة ؛ كان يجلس فيه ملا صدرا للتباحث مع تلامذته وإلقاء دروسه ومقابلة زواره من العلماء والمريدين والزائرين(٧).

منافسة شيراز لأصفهان علمياً

وما إن اشتغل ملا صدرا بتدريس الحكمة في مدرسة خان حتى ازدهرت شيراز علمياً ونافست أصفهان بسبب تواجد ملا صدرا. وأصبحت مثل أصفهان أحد المراكز العلمية الكبيرة في إيران. وشرع

---

(٦) فسائى، حاج ميرزا حسين حسينى؛
تاريخ فارس نامه ناصري، ج٢، نشر مكتبة سنائي، طهران، ١٣١٤ هـ.ق، ص ١٣٩.
(٧) فرصت الشيرازي، ميرزا آغا سيد محمد نصير؛ آثار عجم، الطبعة الثانية، بمبي، ٢٣٥٤هـ.ق، ص ١٢١.

يدرّس التعليمات الأخلاقية العالية لطلبته، وركّز تعليماته في أربع قواعد، ويقول في ذلك: "ومهما يكون المطلوب محجوباً، والدليل مفقوداً، والهوى غالباً والطالب غافلاً؛ امتنع الوصول وتعطلت الطرق "فإن تنبه متنبّه من نفسه أو من غيره، وانبعث له إرادة في حرث الآخرة وتجارتها؛ فينبغي أن يعلم أن له شروطاً لا بد من تقديمها في بداية الإرادة، وله معتصم لا بد من التمسك والتحصن به ليأمن من الأعداء قطاع الطريقة، وله وظائف لا بد من ملازمتها في وقت سلوكه. أمّا شروطه، فهو رفع الحجاب والسد الذي بينه وبين الحق؛ فإن حرمان الخلق عن الحق بسبب تراكم الحجب، ووقوع السد على طريقهم، قال سبحانه وتعالى: **﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدّاً وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدّاً فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ﴾**(٨).

والحجب الأربعة: المال والجاه والتقليد والمعصية. فلا بد أن يرفع من نفسه الأول بالتفريق عن ملكه، إلا قدر الضرورة لئلا يكون قلبه مشغولاً ولو بدرهم؛ لأنه بقدره يحجبه عن الحق. والثاني بالبعد عن مواقع الجاه، وبإيثار التواضع والخمول، والهرب من ذكر الشهرة والذكر. والثالث أن يترك التعصب لمذهب دون مذهب، ويصيب حقيقة الأمر في اعتقاداته – التي تلقنها تقليدا – من المجاهدة لا من المجادلة. والرابع بالتوبة والخروج من المظالم، وتصميم العزم على عدم العودة، وتحقيق الندم على ما مضى، ورد المظالم، وإرضاء الخصوم؛ لأنه ما لم تُرفع حجب المعاصي بما ذكر، فيستحيل أن يُفتح للسالك باب المكاشفة(٩).

---

(٨) سورة يس، الآية ٩

(٩) صدر الدين الشيرازي ؛
كسر أصنام الجاهلية – في الرد على متصوفة زمانه، تحقيق محمد تقي دانش بزوه، نشر كلية علوم المعقول والمنقول، جامعة طهران، طهران، ١٣٤٠هـ.ش/١٩٦٢م، ص ١٣٣.

وآخر ما نذكره عن حياة ملا صدرا أنه لم يكن يهتم بالأمور الدنيوية والمادية، و لم يكن يتمشى مع خواطر العامة، وشغل وقته بالتأليف حتى جاوزت مؤلفاته الستين بين كتاب ورسالة وخطاب موجه إلى أحد السائلين. ثم إنه كان شاعراً له ديوان، وهذه الصفة تغلب على علماء الدين والحكمة في إيران، ليبرزوا قدراتهم على نظم الشعر. ونورد رباعية من نظمه وردت في كتاب "ريحانة الأدب":

آنـــان كـــه ره دوست گزيـــدنند همه

در كـــوى شـــهـــادت آرميدند همـــه

در مـــعركة دوكون فتح از عشق است

هـــرچـــند پســـاه او شهـــيدند هـــمه

وترجمة الرباعية:

أولئـــك الذين اختاروا طـــريق الحبيب

استراحـــوا جميـــعاً في مقـــام الشهادة

ان في معـــركة الدارين فتحاً من العشق

ومهـــما يكن فكلهم في جيش الشهداء[١٠]

---

(١٠) الشيخ محمد علي التبريزي المعروف بمدرّس ؛
ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب، ج٢، طهران، ١٣٦٤هـ.ق، ص ٤٦٠ .

خصائص ملا صدرا العلمية والفلسفية

يعتبر ملا صدرا حكيماً لا نظير له في فن الفلسفة الإلهية؛ فقد قام بتحقيق المسائل لعلم ما فوق الطبيعة بفهم سليم وحُسن سليقة. وقد رجّحه بعض تلامذته على ابن سينا في الإلهيات وفن معرفة النفس، و لم يدانيه أحد من الحكماء في حسن التعبير وسلاسة الكلام وجزالة المنطق والتقرير. أمّا في الفقه، فله دراسات قيمة وروية جيدة. وكان بارعاً في علم الرجال، وأثبت في شرح الأصول دراسات دقيقة في التاريخ عن رواة الأخبار والأحاديث. وكان ماهراً في فن الرياضيات وعلم الهيئة؛ يستدل على ذلك من شرحه لكتاب "الهداية" لأثير الدين الأبهري. ثم إن أعظم ميزة علمية لملا صدرا تطبيقه قواعد الحكمة الإلهية ومزجها بالأسس العرفانية ومنهج العرفاء؛ بينما كان مشهوراً قبله أن هناك عداوة بين الحكمة والذوق العرفاني[١١]. وكان يطرح كثيراً من المسائل الفلسفية بأسلوب خاص مستدلاً بذلك عن طريق شواهد صوفية وذوق إشراقي ومنطق مشائي، مع إيراد آيات قرآنية وشواهد تاريخية حتى أنه ذكر في أحد كتبه: أنه أنشأ أسلوباً فلسفياً جديداً لم يكن من قبل، بمزجه الحقائق الفلسفية مع بعضها بالاستدلال والذوق والوحي السماوي في روية واحدة وشاملة، مبتكراً أساساً جديداً للحكمة مثل الوحدة، والتشكيك، وأصالة الوجود، والحركة الجوهرية، واتحاد العاقل والمعقول، وتجرّد القوة المتخيلة، وكثير من الأصول الأخرى التي أخذ بعضها من مدارس فلسفية مختلفة وصاغها بنفسه وجعلها أساس الحكمة، عل نحو أن أغلب

---

(١١) آية الله حاج سيد أبو الحسن القزويني ؛
تاريخ حياة صدر المتألهين الشيرازي وحديث عن الحركة الجوهرية، مرجع سابق، ص٢.

المفكرين الإيرانيين التالين له أصبحوا تابعين لأصول فلسفته.

طريقة تدوين ملا صدرا لأفكاره

ذكر ملا صدرا في ديباجة كتابه "الأسفار الأربعة"، وغيره من الكتب والرسائل أنه استوعب في أواخر المرحلة الأولى من حياته العلمية كثيراً من المعارف والثقافة والدراسة الجادة والعميقة؛ فوجد أنه لا يلزم طريق الوصول إلى الحقائق العلمية – وبخاصة في الفلسفة الإلهية – أن يكون الإنسان صاحب فكر عقيم وخال من منهج المشائين العلمي. بل إن أساس الفكر الفلسفي هو شعور وإدراك إنساني، وأنه حصيلة الفكر المستثمر عن طريق القياسات المنطقية ونماذج أخرى، فيخرج منه باسم الكشف والشهود وباسم الوحي. ويظهر خلال أفكاره القياسية تردد وشك مطلق، ولا يوجد شرح لذلك؛ حيث تظهر نفس الطريقة في مورد الوحي، وبعد ذلك ينكشف بموجب البرهان العلمي الواقعي للإنسان ليصل إلى الإثبات، وتظهر خارجه إدراكات غير قابلة للشك الإنساني، بحيث يلمح الواقعية خارج الحكاية عن طريق المشاهدة الكشفية القطعية على حقائق شبيهة بالحقائق، التي تكون من نصيب الإنسان عن طريق الفكر القياسي(١٢).

وكان ملا صدرا يدوّن ما يرد بخاطره، حيث إنه يثبت في أي كتاب يدونه المباحث التي يراها قطعية، ولا يبالي بما يقال في حقه. وأحياناً كان يثبت في المباحث الدقيقة في علم الإلهيات والفن العلوي حقائق عجز

---

(١٢) طباطبائي، سيد محمد حسين ؛
صدر الدين محمد إبراهيم شيرازي مجدد فلسفة اسلامي در قرن يازدهم هجري (صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية في القرن الحادي عشر الهجري)، مقال في " ذكرى ملا صدرا "، مرجع سابق، ص١٥.– ٢٦

عن إدراكها وفهمها علماء عصره إلا ما ندر، بل لم يكن لغيره طاقة فكرية لفهم ذلك وتحمّله.

ثم إن ملا صدرا أوصل بفكره الفلسفي مسيرة الحكمة والعرفان الإسلامي إلى مرحلة الكمال، وأجرى دراسات قيّمة ومبدعة قد طرحها من سبقوه، مثل الوحدة، والتشكيك، وأصالة الوجود، وتجرّد الخيال ومبدعه، واتحاد العقل والمعقول والحركة الجوهرية وأمثالها(١٣). وذكر ملا صدرا أنه بحث في أوقات عديدة أسلوب الآخرين ومنهجهم، وأن سرّ توفيقه تعمقه في المسائل الفلسفية الأساسية، وهي الأصالة والوحدة وتشكيك الوجود. كما وُفّق في بحث موضوعات فلسفية أخرى، مثل نظرية الحركة الجوهرية، وحدوث زمن العالم، واتحاد العاقل والمعقول؛ وقاعدة "بسيط الحقيقة كل الأشياء"، وقاعدة "الإمكان الأشرف" وموضوعات أخرى من نتاجه الفلسفي ومختلف أقواله(١٤).

وقد لخص العلامة الفاضل الحاج السيد أبو الحسن القزويني الدراسات الفلسفية التي ابتكرها ملا صدرا و لم يتوصل إليها من سبقوه، وهي:

١- مسألة أصالة الوجود.

٢- التوحيد الخاص بنحو صحيح البرهان.

٣- الحركة الجوهرية بنحو الكمال والتمام.

٤- مسألة اتحاد العاقل والمعقول.

---

(١٣) ذبيح الله صفا، دكتور؛
تاريخ الأدب في إيران، المجلد الخامس. - القسم الأول، مرجع سابق، ص ٣٢٣ .
(١٤) طباطبائي، سيد محمد حسين ؛
صدر الدين محمد بن، إبراهيم الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية في القرن الحادي عشر الهجري، مرجع سابق، ص١٥-٢٦ ، ويمكن مراجعة هذا البحث في العدد الحالي من السلسلة.

٥- اتحاد النفس الناطقة في السير الصعودي بالعقل الفعّال.

٦- قاعدة "بسيط الحقيقة كل الأشياء".

٧- القول بأن النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء.

٨- قاعدة "النفس في وحدتها كل القوى".

٩- تجرّد القوة الخيالية بالتجرد البرزخي.

١٠- تحقيق الصورة البرزخية والمُثل المعلّقة بين عالم العقل وعالم الطبيعة.

١١- إثبات أرباب الأنواع بنحو أتمّ وبيان تحقيق مراد السالفين من هذا المقال.

١٢- تحقيق المعاد الجسماني[١٥].

القسم الثاني

كتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية"

يعتبر كتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية" المشهور بـــ"الأسفار الأربعة" العمل الرئيس الذي دوّنه ملا صدرا. وقد أثار هذا الكتاب القيّم دهشة وإثارة المريدين والمفسرين. وهو في فن الحكمة العلوية: (الحكمة الطبيعية والحكمة الإلهية). مزج فيه البراهين والشهود، ومع رعاية جانب الاستدلال قدّم ملا صدرا عن هذين الطريقين توضيحاً

(١٥) حاج سيد أبو الحسن القزويني ؛
تاريخ حياة صدر المتألهين الشيرازي وحديث عن الحركة الجوهرية، مرجع سابق، ص١ – ١٤.

للمطالب المهمة: في مسائل أصالة الوجود، والحركة الجوهرية، واتحاد العاقل والمعقول، وحدوث العالم وتجرّد الخيال والمثل الأفلاطونية وعالم المثال. وهو كتاب عميق ومقبول، جمع فيه ملا صدرا كافة معارفه، وإذا ضُم إليه شروحه، يشكل مجموعة فلسفية عرفانية قيّمة للغاية.

عرض أسفار الكتاب

ذكر ملا صدرا الهدف من تدوين الكتاب في مقدمته بأنه يأمل أن يصبح ينبوعاً من المصطلحات العرفانية الإسلامية المتداولة، ونستعرض فيما يلي كل سفر من الأسفار الأربعة:

السفر الأول: وهو من الخلق إلى الحق في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية، ويقع في عشر مراحل، ويحوي مائتين وثلاثة عشر فصلاً، وعنوانه "من الخلق إلى الحق". وطرح فيه ملا صدرا تركيب الموجودات والطبيعيات، المادة والصورة، والجوهر والعرض. وفي هذا السفر يرتقي السالك إلى عالم غير محسوس حيث الحقائق الإلهية. وأنهاه بخاتمة في شرح الألفاظ المستعملة فيه متقاربة المفهوم يظن بها أنها مترادفة، وهي كثيرة: كالإدراك والشعور والتصور والحفظ والتذكر والذكر والمعرفة والفهم والفقه والعقل والحكمة (وتطلق على معان) والدراية والذهن والفكر والحدس والذكاء والفطنة والوهم والظن وعلم اليقين وحق اليقين والبديهة والأوليات والخيال والرؤية والكياسة والخبر والرأي والفراسة[١٦] وفي هذا السفر يرتقي السالك إلى عالم غير محسوس غير الحقائق الإلهية.

---

(١٦) محمد إبراهيم آيتي؛
بحث عنوانه " فهرست أبواب وفصول كتاب أسفار (فهرس ابواب وفصول كتاب الأسفار) في " ذكرى ملا صدرا "، مرجع سابق، ص ٧٩ .

السفر الثاني، وهو من الخالق في الخالق ومع الخالق في العلم الطبيعي وعنوانه"بالحق في الحق"، ويشتمل على مائة وخمسة وأربعين فصلاً. ولا يبتعد السالك في هذا السفر بعيداً عن مرحلة ما بعد الطبيعة. ويحصل السالك على معرفة بعلم الإلهيات والمسائل المتعلقة بالذات والأسماء والصفات الإلهية[١٧].

السفر الثالث، ويحوي سيراً فكرياً عكس السفر الأول. هذا يعني عودة من جانب الخالق إلى الخلق، لكن مع الخالق وبواسطة الخالق، وعنوانه "من الحق إلى الخلق بالحق"، وهو في الإلهيات. ويشتمل على أربع وتسعين فصلاً، تحتوي على مراتب صدور الموجودات من أنور الأنوار حيث يستمتع السالك بما فوق المحسوسات، ويصبح على معرفة بمراتب العقول والمراتب الغيبية، كما يبحث في علم التكوين والملائكة.

السفر الرابع، هو مع الخالق أو بوسيلة الخالق وينتهي في نفس عالم المخلوقات، وعنوانه "بالحق في الخلق". وموضوعه في علم النفس من مبدإ تكوّنها من المواد الجسمانية إلى آخر مقاماتها ورجوعها إلى غاياتها القصوى، ويشتمل على مائة وأربع فصول. وفيه يصير العلم بالنفس أو الضمير الداخلي، والتوحيد بالمعنى الباطني، يعني "وحدة الوجود"، مصداقا لقول خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، وأيضاً مسألة المعاد، أي تتفتح كافة العوالم اللامتناهية في الموت؛ ذلك المتصل بالإنسان[١٨].

---

(١٧) المرجع السابق، ص ٧٩ – ٩٠ .
(١٨) الأسفار الأربعة ؛ تحقيق السيد محمد حسين الطباطبائي، ص ١٣، وأيضاً حاشية حاجي ملا هادي السبزواري على " الأسفار الأربعة "، ص ١٣. – ١٨ .

وقد ذكر ملا صدرا ذلك صراحة في مقدمة الكتاب بقوله: "إن للسالك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة" من الخلق إلى الحق"، والثاني "بالحق في الحق"، والثالث "من الحق إلى الخلق بالحق"، والرابع "بالحق في الخلق"[١٩].

وكان ملا صدرا فترة تدوينه هذا الكتاب في سنة ١٠٣٧ هجرية، وله من العمر ثمانية وخمسين عاماً. أمّا الدافع إلى تدوينه كتاباً مثل هذا، فيقول ملا صدرا في مقدمته: "الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسؤول". ثم يذكر بعد ذلك: "أثناء بقائي لمدة طويلة في هذا الحال، مستتراً ومتروياً في خمول واعتزال، اشتعلت نفسي من النور إثر طول المجاهدات. وأفاض على قلبي في إثر كثرة الرياضات الملتهبة القوية أنوار الملكوت، وانفتحت عقدة أسرار الجبروت. وأُلحقت عليها أنوار الأحدية، واستوعبت ألطافها البهية، ووقفت على أسرار كنت حتى ذلك الحين لم أدركها. وانكشفت رموز عليّ كان لا يستطيع أي برهان يكشف عليّ حتى الآن. بل إن ما تعلّمته من قبل عن طريق البرهان شاهدته الآن مع إضافاته ورأيته عياناً. ويجب أن يُشاهد طريق لأجل بيان هذه التجربة المعنوية المتخذة، وتكون منطبقة تماماً مع منهج السهروردي وميرداماد ولا يحصل ينبوعاً هذا التعيين غير القابل للتزلزل من استدلال منطقي، بل منشؤه حضور مستقيم يمتحن بطريقة ذوقية في بعض الموارد مع المشاهدة»[٢٠].

ثم يكمل ملا صدرا حديثه بقوله: "وبسط عقلي باعتبار جوارحه الظاهرية كتعرّض ماء جار. وقبض بصيرته باعتبار الباطن لأجل طالبي

(١٩) الأسفار الأربعة، م.س، المقدمة، ص١.
(٢٠) المرجع السابق، المقدمة، ص ٧.

الحقيقة، وصار بحراً ذا أمواج. وبعدئذ صنّفت كتاباً إلهياً لأجل السالكين المشتغلين بتحصيل الكمال والحكمة الربانية التي أوضحتها لطالبي أسرار الحضرة ذات الجلال والكمال"[٢١].

وفي موضع آخر ذكر ملا صدرا في المقدمة ما يلي: " ثم اني قد صرفت قوتي في سالف الزمان من أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين، مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصّلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلاً نختار اللباب من كل باب".

وأخذ ملا صدرا أكثر مادته العلمية وموضوعات كتابه "الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية" من كتاب "المباحث المشرقية" للإمام الفخر الرازي وسلك نهجه. وفيه الكثير من عبارات أفلوطين والكندي والفارابي والعامودي وابن سينا وابن مسكويه الرازي والشهرستاني وأبي البركات البغدادي وشيخ الإشراق السهروردي وابن عربي والإمام الغزالي الطوسي ومواطنه صدر الدين محمد الدشتكي الشيرازي وجلال الدين الدوّاني وآخرين.

يقول المستشرق الفرنسي هنري كوربن (Henry Corbin) أستاذ الفلسفة في جامعة السوربون بباريس، والذي درس ملا صدرا وحقق العديد من كتبه ما يلي: "لا يمكن لأي شخص أن يقيّم في بضع كلمات سوى عرض محدود من هذه المجموعة الفلسفية (أي كتاب

---

(٢١) المرجع السابق، المقدمة، ص ٨.

الأسفار الأربعة) التي دوّنها ملا صدرا ولو أردنا أن نحكم على هذا الفيلسوف، يلزم أن نقول: إنه من خلال كتابه هذا يعتبر أحد أتباع مدرسة الشيخ الرئيس ابن سينا؛ فعلمه قريب جداً من تراث أبي علي الفلسفي وشرحه. ونضيف إليه شيئاً آخر هو أن ملا صدرا كفيلسوف سيناوي مزج علمه بتفسير إشراقي متأثراً في ذلك بأفكار السهروردي؛ بحيث إنه قرّب المسافات بين كل من ابن سينا والسهروردي، ولم يكتف بذلك بل ألغاها، علاوة على أنه استنبط فلسفة إلهية شرقية، حتى يمكن أن نطلق عليه "ابن سينا الإشراقي "(٢٢).

طبعات الكتاب

يقع كتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية "(٢٣) في أربع مجلدات تربو على ألف صفحة؛ طبعه لأول مرة كل من پناه زنوزي ومحمد حسن فاني زنوزي طبعة حجرية في أصفهان في شهر رجب ١٢٢٢ هجرية بحجم رحلي كبير وبخط نسخ. وهذه النسخة غير محققة، ولم يرجع المحققان إلى كتب العلماء والحكماء الذين اقتبس ملا صدرا الكثير من عباراتهم.

ثم أعيد طبعه بعد ذلك مرتين في طهران. وأوضح فيها الدراسات النقدية والتحقيق العلمي الجاد؛ خاصة بين ما أورده ملا صدرا من عبارات ومقارنتها بعبارات الآخرين المشهورين وغير المشهورين. والاهتمام بإظهار آراء ملا صدرا الخاصة الأولى حققها الأستاذ الفاضل

(٢٢) هنري كوربن ؛ مقام ملا صدرا في الفلسفة الإيرانية، مرجع سابق، ص ١ – ٣٤.
(٢٣) في شان شروح كتاب " الأسفار الأربعة " وحواشيه، يرجى الرجوع إلى: كتاب الذريعة في تصانيف الشيعة، تدوين آقابزرك الطهراني، ج٢ ص ٦٠، وج ٦ ص ١٩، وج ٧ ص ٩٩. وأيضاً فهرس الكتاب المخطوطة بمكتبة جامعة طهران، ج٣، ص ٢٢٠٧.

السيد محمد حسين الطباطبائي أستاذ العلوم العقلية في مدرسة قم العلمية، ونشره في طهران سنة ١٣٧٨ هـ.ق.

أما الثانية فتقع في خمس مجلدات وتاريخ المقدمة ١٣٨٧ هـ. ق. كما نشرت مؤسسة دار المعارف الإسلامية في طهران الجزء الأول من السفر الرابع في سنة ١٣٣٩ هـ.ش (١٩٦١م).

أما الشروح والحواشي والتي دونت على الكتاب، نذكرها فيما يلي:

أولاً ـ الشروح

١و٢ - هناك شرحان دوّنهما تلميذا ملا صدرا وصهراه، وهما: ملا محسن فيض الكاشاني، وملا عبد الرزاق اللاهيجي. ويعتبر هذان الشرحان والمتن الأصلي للكتاب مجموعة فلسفية قيّمة متكاملة.

٣ - شرحه العارف المولى هادي بن مهدي السبزواري المعروف بملا هادي السبزواري (١٢١٢ - ١٢٨٩هـ). ويقع في ثلاثة مجلدات، فرغ من تدوينه سنة ١٢٧٧ هجرية. وكانت توجد نسخة منه بخط تلميذه المولى إبراهيم الطهراني كتبها عن النسخة الأصلية لأستاذه ملا هادي السبزواري كانت في مكتبة السيد ميرزا فاضل حكيم الهاشمي، وهو معاصر ومقيم في سبزوار.

٤ - وشرحه الملا علي نوري بن المولى جمشيد نوري المازندراني الأصفهاني (المتوفي في شهر رجب ١٢٤٦هـ).

٥ - وشرحه المولى عبد الله زنوزي التبريزي تلميذ الملا علي بن جمشيد نوري المازندراني، سالف الذكر، وكان مدرّسا بمدرسة مروي في طهران (ت:١٢٥٧هـ.ق)، وله حاشية عليه أيضاً.

ثانياً ـ الحواشي

١- حاشية للفيلسوف والعارف أبي الحسن الملقب بجلوه (ت ١٣١٤ هـ). وهذا الفيلسوف الإسلامي مولود في أحمد آباد بالكجرات (الهند) سنة ١٢٣٨ هـ.ق، وانتقل إلى أصفهان واشتغل بالمعقول فيها. ثم نزل بمدرسة دار الشفاء بطهران مشتغلاً بالتدريس، وعاش مجرداً من الزوجة والولد، ودفن في مقبرة أعدّها لنفسه بجوار مقبرة الشيخ الصدوق بن بابويه في جنوب طهران.

٢- وللسيد علي بن عبد الله زنوزي التبريزي الطهراني (ت ١٣٠٧ هـ)، وكان مدرّساً بمدرسة پسهسالار حاشية على كتاب الأسفار الأربعة. وهي قليلة على بعض مواضع الكتاب.

٣- وللميرزا محمد رضا قمشه يي العارف والمدرّس بمدرسة صدر بطهران (ت١٣٠٦هـ) حاشية على كتاب الأسفار الأربعة، تشمل شروحاً مبسوطة على كافة فصول الكتاب. وكانت النسخة الأصلية لهذه الحاشية يمتلكها الميرزا محمود القمي.

٤- وللميرزا محمود القمي نزيل طهران تحشية على كتاب الأسفار الأربعة.

٥- وللمولى إسماعيل بن المولى سميع الأصفهاني تلميذ المولى علي نوري المعروف بواحد العين (ت ١٢٧٧هـ.ق) حاشية على كتاب الأسفار الأربعة.

٦- وللسيد محمد مشكاة بيرجندي المعاصر حاشية قيّمة على كتاب الأسفار الأربعة.

كلمة اخيرة

رغم القيمة العلمية لكتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية" أشير إلى أنه لم يحظ بالشهرة التي يستحقّها، و لم تتداوله الأيدي للظروف التي أحاطت بالعالم الإسلامي من تفتيت وصراع ثم ضعف. وإن كانت الفلسفة كعلم استمرت في التداول بين القوة والضعف، بحيث لم يعرف هذا الكتاب سوى المشتغلين بالحكمة في إيران دون غيرها من الدول الإسلامية، بل إن الغرب لم يعرف عنه أي شيء إلا عندما زار الرحالة الفرنسي الكونت دي جوبينو (Conte de Gobineau) إيران في العصر القاجاري في القرن التاسع عشر. وكان يختلف عن غيره من الرحالة والسائحين الأوروبيين في ذلك الحين؛ وكان رجلاً أديباً لديه اهتمام بالفلسفة، وأدرج في كتابه "أديان وفلسفات آسيا المركزية" أنه تعرّف إلى حكماء إيران وعلمائها خلال الفترة التي أمضاها في إيران، واستمد معلوماته عن طريق قراءة الكتب التي دوّنها المستشرقون أو شفاها، وعرف أسماء كثير من حكماء إيران؛ منهم معاصره ملا هادي السبزواري، وتحدث أيضاً عن ملا صدرا، وذكر بعض الخلافات التي أثارها رجال الدين وخلافاتهم معه، والتي كانت لا تزال أصداؤها قائمة. لكنه وقع في خطأ كبير عندما اعتبر الكتاب بأجزائه الأربعة، بأنه أربع رحلات سياحية قام بها ملا صدرا[٢٤].

أمّا في العالم العربي فإن أحداً لا يعرف ملا صدرا سواء المشتغلين بالفلسفة أو المهتمين بالشؤون الإيرانية. وأتمنى أن يأتي اليوم الذي نعرف فيه عظماءنا مباشرة، ولا نحصل على معلوماتنا من المؤلفات الغربية. وهذا نداء موجّه إلى الأمة الإسلامية، وأشكر القائمين على المؤتمر (المؤتمر الدولي حول الملا صدرا) لاهتمامهم بملا صدرا والفلسفة الإسلامية.

---

(٢٤) وهذا نص الكونت دي جوبينو:
"Il a ecrit de plus quatre livres de voyages " .
Conte de Gobineau ; Les religions et les philosophies dans 1,
Asie central , Paris , 1870 , p. 80.